

Las cuatro partes del mundo

Historia de una mundialización

SERGE GRUZINSKI





HISTORIA

SERGE GRUZINSKI

LAS CUATRO PARTES DEL MUNDO

Historia de una mundialización



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2010

Gruzinski, Serge
Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización / Serge Gruzinski. — México : FCE, 2010
480 p. : ilus. ; 23 × 17 cm — (Colec. Historia)
Título original : Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation
ISBN 978-607-16-0165-0

1. Historia — Siglo XVI 2. Historia — Siglo XVII 3. América — Descubrimiento y expediciones — España I. Ser. II. t.

LC D231 Dewey 909.5 G665c

Distribución mundial

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero / Bernardo Recámier

Imagen de portada: *El nordeste de Brasil* (detalle), Pedro Reinal y Lobo Homen, 1525, extraído del *Atlas Miller*, Biblioteca Nacional de París, akg-images.

Título original: *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation.*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001: 2000

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

ISBN 978-607-16-0165-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE GENERAL

Tercera Parte

LAS COSAS DEL MUNDO

Para Décio de Alencar Guzmán

AGRADECIMIENTOS

Exploré las pistas de este libro a lo largo de seminarios y conferencias que impartí en la École des Hautes Études en Sciences-Sociales (1999-2003), en la Universidad de París-IV, en la de Marne-la-Vallée, en la Universidad Católica de Lovaina, en la Universidad Federico II de Nápoles, en la Universidad Católica de Lima, en el Institute of Fine Arts (New York University) y muy particularmente en Brasil, de Belém do Pará, Porto Alegre, Belo Horizonte, Río de Janeiro y São Paulo. Agradezco a todos aquellos que me acogieron en esos sitios. Una estancia en Japón me permitió descubrir tesoros, algunos de los cuales iluminan estas páginas.

Mis estudiantes Marcos de Almeida, Nathalie Augier de Moussac, Maria Matilde Benzoni, Antonio Cano, Camilo Escobar, Alessandra Russo, Raffaele Moro y Gabriela Vallejo saben la ayuda que su presencia, sus investigaciones y sus preguntas me aportaron. Agnès Fontaine fue la primera y la más despiadada de las lectoras, y junto con Blandine Perroud y Lydia Robin, veló pacientemente para que este libro naciera. La colaboración de Nelly Palafox, editora de humanidades del FCE, fue fundamental para la publicación de esta obra. Por último, sin Décio de Alencar Guzmán jamás habría osado aventurarme en el mundo lusófono, en su lengua y en su pasado. A todos ellos, mi gratitud y mi amistad.

Prólogo
LA VIRGEN Y LAS DOS TORRES

El planeta se mestiza, el mundo se globaliza y dos torres se desploman el 11 de septiembre de 2001. Algunas horas después del ataque lanzado contra el World Trade Center de Nueva York, en un viejo restaurante del centro de Buenos Aires, el mesero nos trae la cuenta con semblante abatido. Acaba de perder 4000 pesos, es decir, cuatro mil dólares, una pequeña fuente de riqueza en tiempos de crisis. Se lamenta por no haber jugado la combinación de las tres cifras 2-86-56, que permitió a su patrón llevarse la bolsa o quiniela:

2 = las torres
86 = la caída
56 = la bomba

Vivido en tiempo real, el atentado de Nueva York ya es sólo una noticia que premia a apostadores argentinos. En unas cuantas horas, una tragedia transmitida por todos los medios informativos del planeta terminó en un drama de traspatio en un restaurante del hemisferio sur, a merced de misteriosos equivalentes de los que nunca tendré la clave.

La Virgen de Belém

A miles de kilómetros de Nueva York y de Buenos Aires, apenas un mes después, el sábado 13 y el domingo 14 de octubre de 2001, un río de dos millones de brasileños se desborda por las ardientes calles de Belém do Pará. Desde la metrópoli de la Amazonia, esta grandiosa manifestación religiosa responde el ataque contra las *Twin Towers:* la interminable procesión suplica a la Virgen que traiga la paz a la humanidad.

Como cada año, bajo un sol deslumbrante, centenares de miles de hombres y mujeres participan en la gran liturgia del *Círio da Virgem de Nazaré,* la peregrinación de la Virgen de Nazaret. Salida de la aldea vecina de

Icoaraci, la estatua de la Virgen llega a Belém por el río, sobre un navío de guerra de la marina brasileña, escoltada por un centenar de embarcaciones de todos tamaños. Rodeado de las autoridades eclesiásticas —obispos, arzobispos, cardenales—, el icono milagroso recibe el homenaje del alcalde de la ciudad. Diluvio de flores blancas y amarillas, fuegos artificiales, serenatas de "bandas" militares, luces de una blancura cegadora y sol de plomo... Los y las que han hecho un voto o cumplen una promesa se agarrarán durante horas a la gigantesca cuerda que tira de la vagoneta sobre la que reina la estatuilla milagrosa. En el umbral del nuevo milenio, la antigua devoción aglutina al pueblo del estado del Pará, a todas las clases que se confunden, bajo el vigilante ojo de los curas y con la afanosa cooperación de las grandes empresas que patrocinan el acontecimiento. La Iglesia y el estado del Pará, los industriales y el Partido de los Trabajadores cierran filas para que nada se pierda del impulso popular que reúne a la Amazonia brasileña.

La más masiva de las protestas contra la destrucción de las dos torres tuvo lugar en los confines de Occidente. Habrá movilizado ritos y objetos tan antiguos como una inmemorial fiesta religiosa, una imagen milagrosa de la Virgen, la *Santa*, y una cuerda fetiche, herencias todas de un lejano mundo barroco y portugués. Esta celebración expiatoria pasó, sin embargo, inadvertida en los medios de comunicación internacionales, atraídos más por los indios de la selva que por la manifestación inclasificable de una herencia colonial y mestiza que no deja de renacer año tras año.

En ese domingo 14 de octubre, la Virgen de Nazaret desembarcó en los muelles, *nas docas*. Legado de la edad de oro del caucho, esos inmensos almacenes, estilo Bella Época, se han transformado hoy en día en un centro de esparcimiento de la burguesía del Pará. Como los muelles de San Francisco o de Londres, con sus hileras de tiendas, bares y restaurantes, los muelles de Belém despliegan los encantos de un consumo refinado bajo sus domos que una frescura artificial invade. Una juiciosa restauración de esos vestigios de comienzos del siglo XX plantó allí el decorado posmoderno que hacía falta a la capital del Pará. Los inmensos ventanales permiten a la mirada del consumidor sumergirse en el gran río que bordea la selva, pero lo aíslan del mundo circundante. En el interior, el aire acondicionado opone su barrera invisible a los entorpecimientos del puerto y a la miseria de la ciudad. Si algunas tiendas de artesanado indígena introducen una nota de exotismo, el nombre del restaurante, *La Pomme d'or*, recuerda por sí solo que las *docas* de Belém son las vitrinas del "primer mundo".

Tal vez era yo el único en asombrarme de la vitalidad de esa fiesta que data de los siglos en que España y Portugal, barrocos y colonizadores, imperiales y católicos, se dieron a la tarea de expandir el culto a la Virgen, de México a los Andes, pasando por Japón, China, la India y África. En Belém, al igual que en otros sitios, el cristianismo de la Iglesia debió acomodarse a las creencias de los indios, de los negros y de los *caboclos*, esos mestizos de la Amazonia. Salida incólume de las oleadas de modernización que han sacudido a Brasil desde el siglo XIX, la Virgen de Belém es a la vez, en esos 13 y 14 de octubre de 2001, la encarnación viviente del mestizaje y de una mundialización de muchos siglos. Ella se enfrenta a la "primera guerra del siglo XXI".

MIRADAS EUROPEAS

Tres semanas después de la peregrinación, el 3 de noviembre de 2001, en un artículo de *Le Monde*, Jean Baudrillard se preguntaba por el significado de la catástrofe del 11 de septiembre, "acontecimiento único e imprevisible". Baudrillard precisó, sin decirlo, el perfil "mestizo" de los autores del atentado: "Asimilaron todo de la modernidad y de la mundialidad, sin cambiar de rumbo, que es destruirla"; hicieron malabares con la especulación bursátil y las tecnologías informáticas y aeronáuticas, y al aprovechar imágenes recibidas en tiempo real en todo el planeta, explotaron la dimensión espectacular y las redes mediáticas. La mundialización creó todo tipo de mezclas, al grado de que aun las artimañas que se levantan contra ella para intentar destruirla son también mestizas. Al utilizar de manera conjunta "todos los medios modernos disponibles", los terroristas alcanzaron una eficacia simbólica sin precedentes.

A esta "transfiguración del poder real por el poder simbólico", Occidente sólo podría oponer su racionalidad y su desencanto, concluye el filósofo. Pero Europa occidental y Estados Unidos son sólo una parte de Occidente. Poniéndose en marcha, los dos millones de peregrinos de Belém habían demostrado que el mundo occidental no se resume ni en el vacío de una Europa hastiada ni en la locura pietista de una Norteamérica imperial.

Los arcaísmos de América Latina merecen por lo tanto toda nuestra atención. En Belém do Pará, la Virgen de Nazaret despliega su aura para exorcizar las amenazas de guerra que la caída de dos torres inscribió en el cielo del orbe y en las pantallas de las televisiones. La presencia de la Virgen, en su nicho de vidrio y madera dorada, galvaniza a las multitudes

orantes. En Brasil y en Argentina, los adoradores de la Virgen o los apostadores de Buenos Aires intentaron, cada uno a su manera, domesticar el drama del 11 de septiembre de 2001. Que se amolden a la pasión del juego o a la gran tradición mariana de América Latina, estas apropiaciones populares intentan "pensar el mundo", darle un sentido: aquí, ligando un acontecimiento planetario a una gran liturgia local; allá, asociando el universo banal de lo cotidiano con el estallido de una tragedia lejana. En Belém y en Buenos Aires, la onda de terror que recorrió el orbe se transformó de manera imprevista, sublime o prosaica. Lo global se fundió con lo local ante un fondo de ajustes y de mestizajes. El arcaísmo religioso de Belém con su apoteosis mariana neobarroca y la modernidad trasnochada de apostadores de Buenos Aires son reacciones espontáneas a las acciones de los kamikazes norteamericanizados de Manhattan que ninguna consigna mediática movilizó, o casi, pues la peregrinación de Belém es también una fiesta patrocinada...

Estas experiencias de un día, estos indicios recogidos al azar de los viajes, están en el comienzo de esta obra. Ellos me han incitado a reflexionar sobre la mundialización a partir de una tierra que no sería ni Europa ni Estados Unidos, una periferia que aún hoy en día se mira como un inexpugnable recipiente de exotismos y primitivismos. ¿Cómo explicar los vínculos entre la mundialización y la generalizada unión de hombres y sociedades en el planeta? ¿Dónde se detienen los mestizajes? Alrededor de la Virgen de Belém se cruzan toda suerte de épocas, muchedumbres, creencias, tradiciones y modernidades. Durante ese tiempo, a orillas del río, apartado de las abigarradas masas chorreantes de sudor que se aprietan alrededor de la cuerda, el paraíso refrigerado y esterilizado de las *docas* reserva a los más favorecidos la ilusión de compartir el placer del "primer mundo", como si existieran muchas formas de entrar en la mundialización, en medio de muchedumbres de "*caboclos* desdentados" o franqueando, a dos pasos, las puertas de las *docas*. Pues todo en el planeta es sólo mestizaje. Por todas partes las mezclas chocan en umbrales y en modelos de vida originarios de Occidente.

Para intentar penetrar en las ambiguas relaciones de la mundialización y de los mestizajes, retomaré el camino del pasado, como lo hice en *La pensée métisse*.[1] La reacción multitudinaria de la capital amazónica nos lleva sobre las huellas, tan gigantescas como enigmáticas, de una historia desde

[1] Fayard, 1999. [Hay edición en español: *El pensamiento mestizo*, trad. por Enrique Folch González, Barcelona, Paidós, 2000.]

hace mucho planetaria: ella nos remite a etapas más antiguas que conciernen a la vez a Europa, África, Asia y América. La mundialización, ¿habrá tenido antecedentes en épocas y regiones que constantemente tendemos a ignorar? Para remontar ese tiempo que aflora por todas partes en las avenidas de Belém, algunas ideas sencillas: abordar la mundialización desde México, Brasil, las costas de la India o de África; descentrar la mirada esforzándonos por superar las trampas del etnocentrismo; interrogar a los actores de esos fenómenos planetarios; en fin, poner juntos regiones, seres, visiones e imaginarios que el tiempo ha separado. En síntesis, mostrar que la historia continúa siendo una maravillosa caja de herramientas para comprender lo que se juega desde hace muchos siglos entre occidentalización, mestizaje y mundialización.

PRIMERA PARTE

LA MUNDIALIZACIÓN IBÉRICA

El mundo se puede andar por tierra de Felipe.
LOPE DE VEGA, *La octava maravilla*, 1618

I. VIENTOS DEL ESTE, VIENTOS DEL OESTE
¿Puede un indio ser moderno?

Es moderno aquél a quien se obliga a preguntarse por lo que hoy en día hacen los chinos y los islandeses.

PETER SLOTERDIJK, *L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, 2001, p. 217

"*AXCAN miercoles yc 8tia metztli setiembre de 1610 años, y quacnican Mexico...*" "El miércoles 8 de septiembre de 1610 llegó de España a México la noticia, se supo que habían asesinado al rey de Francia, don Enrique IV, y quien lo asesinó fue un vasallo, criado y paje suyo; no un noble caballero, sino un hombre plebeyo; se supo que lo degolló en [plena] calle mientras el rey iba en su coche acompañado por el obispo nuncio. Para degollarlo, [el criado] le entregó una carta en su coche, a fin de que el rey se inclinara para mirar [la carta], y entonces lo degolló, aunque no se sabe por qué. El rey andaba por la ciudad recorriendo una calle a fin de ver si estaba convenientemente [adornada] para las celebraciones en honor de su esposa que iba a ser coronada como reina de Francia."[1]

Por más que el asesinato de Enrique IV haya sido uno de los episodios más célebres de la historia de Francia, sorprende descubrir su relato a miles de kilómetros del reino de la flor de lis, en un habitante de la ciudad de México, bajo la pluma, además, de un cronista indígena y en la lengua de los mexicas. Domingo Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, noble chalca,[2] tuvo el cuidado de consignar el acontecimiento en su *Diario* del 8 de septiembre de 1610.

LA MUERTE DEL REY DE FRANCIA

Las circunstancias del atentado son bien conocidas. Al atardecer del 14 de mayo de 1610, el rey de Francia toma su carroza para visitar a Sully, su superintendente de finanzas. Sale del Louvre acompañado de los duques de Éper-

[1] Domingo Chimalpahin, *Diario*, paleog. y trad. por Rafael Tena, México, Conaculta, 2001, p. 213.
[2] Chalco-Amecameca es un señorío indio situado al sur del valle de México.

non, de Montbazon, de La Force y del mariscal de Lavardin, y decide ir a inspeccionar la decoración preparada para la entrada solemne de la reina, María de Médicis. La víspera, su esposa había sido coronada y consagrada en Saint-Denis. En la Rue de la Ferronnerie, una aglomeración obliga al cortejo a detenerse. En el momento en que la pequeña escolta se dispersa, aparece un hombre pelirrojo, se inclina por encima de Épernon y apuñala tres veces a Enrique IV. Los acompañantes del rey reaccionan demasiado tarde. Enrique pierde la conciencia y entrega su alma a Dios.

La muerte de quien durante mucho tiempo había sido el enemigo de la casa de Austria, y que ya se disponía a partir en campaña contra el emperador, no había dejado indiferente, pues, a nuestro memorialista mexicano. Su relato del asesinato del rey de Francia se inserta entre otros dos acontecimientos: uno de igual resonancia internacional; el otro puramente local. El 31 de julio de 1610, el *Diario* de Chimalpahin consigna la consagración de la iglesia de la casa profesa de la Compañía de Jesús en México y la proclamación de la beatificación de Ignacio de Loyola.[3] Ese día, una larga procesión se puso en marcha desde la catedral para trasladarse a la iglesia de San Agustín y, luego, a la del hospital del Espíritu Santo, antes de concluir en el santuario de la casa profesa. Los vascos participaron en la ceremonia que llevaba a uno de los suyos a los altares de la Iglesia universal: "se ataviaron como soldados, y disparaban sus arcabuces delante del [Santísimo] sacramento". Como lo recuerda Chimalpahin, "hacía cincuenta y cinco años que [san Ignacio] había muerto en Roma, capital del mundo". El cronista subraya el fasto de la celebración: "se celebró con mucha solemnidad, como no se había hecho [antes...] por ningún santo",[4] al mismo tiempo que expresa la impaciente espera de una canonización anunciada.

El 18 de septiembre, justo después de haber dado cuenta del asesinato de Enrique IV, Chimalpahin anota un acontecimiento aparentemente anodino: la ordenación de un dominico, Tomás de Rivera. Tomás es un monje mestizo, nacido de la misma nobleza que Chimalpahin y descendiente de un señor de Chalco-Amecameca, don Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin Teohuateuctli. Fray García Guerra, el arzobispo de México, en persona, celebra la misa. Este pequeño acontecimiento mundano nos recuerda, si fuera necesario, que México es también una ciudad mestiza.[5]

[3] "En este dicho sábado se recibió en la ciudad de México la beatificación de san Ignacio, concedida por el santo padre Paulo V que está en Roma", *ibid.*, p. 211.

[4] *Ibid.*, pp. 211-213.

[5] Las siguientes anotaciones conciernen a los decesos de personajes locales: un indio, don

Nada más trivial que un cronista indio se interese en las élites de su provincia natal y en los sucesos de la ciudad en donde reside. Conquistada por Cortés en 1521, México, capital del reino de la Nueva España, después de haber sido la del imperio mexica, era, en los linderos del siglo XVII, una de las metrópolis más prósperas del mundo hispánico. Ya que la fiesta se inscribe en un contexto mucho más vasto, que evoca los vínculos de México con Roma, *itzonteconpa yn cemanahuatl*, la "capital" del mundo, apenas si sorprende que Chimalpahin se haya detenido en la fiesta de la beatificación de san Ignacio de Loyola. En cambio, era casi imposible esperar que Chimalpahin registre una noticia que llega, *vía* España, de ese lejano reino, de aquel país, rival y religiosamente sospechoso, que es la Francia de los Borbones.

INTERPRETACIONES DE UN CRIMEN

¿Cómo interpretar la recepción de semejante noticia? En el siglo XIX, la historiografía francesa había hecho del reinado de Enrique IV una etapa crucial del nacimiento de la Francia moderna. El asesinato del buen rey era el tañido fúnebre de una política de tolerancia y de paz, y el gesto criminal de Ravaillac era el símbolo del fanatismo. En el siglo XX, en una Sorbona todavía protegida de las turbulencias de mayo del 68, el profesor Roland Mousnier descifraba en el atentado la marcha del absolutismo.[6] A finales del siglo XX, visto desde Estados Unidos y pasado por la criba de la crítica posmoderna, el acontecimiento suscita comentarios menos profranceses, pero no menos exaltados. Se ha vuelto una de las etapas emblemáticas de la modernidad, el umbral entre una primera fase humanista, dominada por Erasmo y Montaigne, y una segunda, impulsada por la doc-

Miguel Sánchez Huetzin; un español, yerno del virrey de México, don Juan Altamirano. Entre las dos desapariciones, un matrimonio, el de don Antonio Valeriano el Joven, con su prima lejana, doña Bárbara. El marido era el hijo de un letrado indígena que se había hecho ilustre por haber gobernado a los indios de la ciudad de México durante un cuarto de siglo. *Ibid.*, p. 215.

[6] "Las circunstancias del siglo XVII imponían el absolutismo al Estado que quería asegurar su independencia, crecer y vivir. El absolutismo fue en ese momento una condición de vida para Francia. La cuchillada de Ravaillac ayudó al triunfo del absolutismo en Francia. Mediante ella, Ravaillac contribuyó a mantener y desarrollar a Francia, pero no la Francia que él quería y que había deseado atacar en la persona de Enrique IV, la Francia absolutista y galicana, la Francia patriota y nacional, erguida en su soberanía contra el papa y el emperador." Roland Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV, 14 mai 1610*, París, Gallimard, col. Trente Journées qui ont fait la France, 1964, pp. 271-272.

trina y el racionalismo de Descartes.[7] Según Stephen Toulmin, hubo un fuerte vínculo "entre el asesinato de Enrique IV y el desarrollo del pensamiento cartesiano (o por lo menos su recepción)". Manifestación del fracaso y del fin del Renacimiento, signo del abandono sin retorno de las posiciones escépticas de un Erasmo, de un Rabelais o de un Montaigne, el atentado del 14 de mayo y la guerra de los Treinta Años eran el doblar de campanas que anunciaba la brutal entrada de la época clásica y la modernidad cartesiana.

Ni al investigador estadunidense ni al profesor de la Sorbona se les ocurrió que la resonancia del acontecimiento pudiera sobrepasar las fronteras del Viejo Mundo[8] y alcanzar otros continentes. Historia de los acontecimientos, aunque sea la más atenta, o lectura posmoderna, las dos aproximaciones concuerdan en reducir el mundo a la Europa occidental.[9]

Una cultura histórica y una larga tradición etnocentrista apenas si incitan a considerar la mirada de los otros y menos aún la de un cronista indio del México español: ¿no quiere el uso que Europa sea la que mira al resto del mundo, y no éste el que la observa? Sin embargo, el ángulo mexicano resulta tan instructivo como el francés o el europeo. Pero ¿qué alcance darle a la recepción de este episodio en México? Y, en primer lugar, ¿cuáles son los hechos que llegan al oído de Chimalpahin? En muchos detalles, su versión se aparta de la versión canónica de la muerte de Enrique IV. El nuncio no estaba en el paseo; a la reina María de Médicis se le había coronado la víspera; escuchando la lectura de una carta y no recibiéndola de manos de su asesino, sufre Enrique IV el golpe de gracia.[10] Ravaillac es un "hombre del pueblo", como escribió Chimalpahin, pero no "uno de sus servidores y de sus pajes".[11] El cronista indio insiste en el origen popular de Ravaillac empleando la fórmula náhuatl *amo pilli amo cavallero çan cuitlapilli atlapalli*,[12] que había aplicado también a Antonio Valeriano, el primer gobernador plebeyo de los indios de la ciudad de México;

[7] Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 46.

[8] *Ibid.*, p. 53.

[9] El mismo postulado para Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1997, p. 26, que fecha muy clásicamente el inicio de la "constitución moderna" del siglo XVII inglés.

[10] Es Enrique III quien perece leyendo la carta que le tiende Jacques Clément de acuerdo con Mousnier, 1964, p. 199.

[11] *Ibid.*, p. 15.

[12] Chimalpahin, 2001, p. 212.

podía, por lo tanto, designar a un Ravaillac que había sido "clérigo y ayudante de cámara", y cuyos padres "vivían de limosnas la mayor parte del tiempo".[13] La noticia, originaria de París y que pasa por Madrid y Sevilla antes de llegar a México, se modifica en el camino, incluso si lo esencial en el relato mexicano permanece fiel a los hechos. Nos revela la rapidez con que la información atraviesa el océano: en menos de cuatro meses —14 de mayo/8 de septiembre— llega al corazón del reino de la Nueva España.

¿Cuál fue el impacto de la noticia en México? Por segunda vez en poco más de veinte años, un monarca francés perecía bajo el puñal de un regicida.[14] Tal vez, para las élites de la ciudad, el horror suscitado por el asesinato de un soberano legítimo y católico no estaba exento de ciertas reflexiones. Quizá se mezclaba con una secreta satisfacción, ya que la conversión del rey de Francia estaba lejos de haber convencido a las otras potencias católicas. Enrique IV ¿no se preparaba a volver a tomar las armas contra los aliados del emperador y de España?[15] Por lo demás, el interés por los asuntos de Francia no era nuevo en México: parece que en 1600 el impresor Antonio Ricardo publicó un libro sobre el sitio de París, *El cerco de París por Enrico de Borbón*, debido, todo o en parte, al canónigo y poeta Bernardo de la Vega.[16] La emoción que provocó un acto tan sensacional tenía también que interesar a un Chimalpahin que seguía la historia de la dinastía europea, como lo atestiguan las últimas páginas de su *Octava relación*.[17]

Pero no es la recepción del acontecimiento la que retendrá nuestra atención ni la manera en que el relato del asesinato sufrió modificaciones entre Europa y las Indias occidentales.

Preferimos hacer de ello el punto de partida de una pregunta sobre los horizontes intercontinentales que revela el anuncio en México de la muerte del rey de Francia y sobre los vínculos que la Nueva España mantenía con el resto del mundo.

[13] Mousnier, 1964, p. 10.

[14] Enrique III murió el 2 de agosto de 1589.

[15] El rey preparaba una intervención militar en los ducados de Clèves y Juliers para impedir al archiduque Leopold apoderarse de esa posición estratégica a las puertas de Holanda.

[16] Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. por Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1981, p. 509.

[17] Domingo Chimalpahin, *Octava relación*, ed. por José Rubén Romero Galván, México, UNAM, 1983, pp. 183-199.

¿PUEDE UN INDIO SER MODERNO?

¿Por qué un cronista local, "encerrado" *a priori* en su lengua y su universo indígena, experimentó la necesidad de consignar el drama parisiense? La curiosidad personal no lo explica todo. Su *Diario* es quizás emblemático de otra "modernidad" que no se confundiría con la irresistible marcha hacia el absolutismo, y menos todavía con la racionalización del pensamiento europeo: Montaigne sustituido por Descartes. La curiosidad haría aflorar un estado mental, una sensibilidad, un saber sobre el mundo que nacieron del enfrentamiento de una dominación de objetivos planetarios con otras sociedades y otras civilizaciones.

¿Puede un indio ser moderno? Tal vez hay que comenzar por interrogar los juicios de nuestro memorialista para dar a ese término una resonancia particular. Cuando Chimalpahin evoca usos indígenas, como el calendario o las creencias vinculadas con los eclipses, las relaciona siempre con los *huehuetque*, con los "ancianos". Sin embargo, no lo hace ya como heredero de la tradición amerindia, sino como letrado chalca que eligió el cristianismo e intenta deslindarse de su pasado sin por ello borrarlo nunca. Es su manera de asentarse como "moderno". Su explicación del eclipse de sol del 10 de junio de 1611 vale su peso en oro.[18] El eclipse figura también en el *Diario* que nos dejó. Al retomar el propósito de los "astrólogos" y de los "filósofos" europeos, Chimalpahin expone su interpretación del fenómeno.[19] Lo que lo conduce a criticar abiertamente a los ancianos: "nuestros abuelos los antiguos, que eran todavía gentiles, nada sabían acerca de esto, y por eso [tanto] se turbaban".[20] Pero no por ello deja de recordar que los propios sabios europeos se habían equivocado en sus cálculos: en lugar de producirse como se previó entre las 11 y 14 horas, el eclipse se hizo esperar hasta las 14:30, sembrando el pánico en la gran ciudad. Esta doble distancia que toma en relación con la ignorancia de los ancianos y con los

[18] Chimalpahin, 2001, p. 220. "Sucedió que se cubrió la faz del Sol, o como decían los antiguos: el Sol fue comido", *ibid.*, p. 229.

[19] "[Estando] cada uno de ellos en su propio cielo, se pusieron en línea [...] ya que al ir girando en los cielos es como vienen a encontrarse"; *ibid.*, pp. 235-237.

[20] *Ibid.*, p. 231. Véase el estudio de Jesús Galindo Trejo, "Eclipse total de Sol de 1611 según el Diario de Chimalpahin", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, México, UNAM-IIH, pp. 163-177, y Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (Domingo Chimalpahin), *Primer amoxtli libro. Tercera relación de las diferentes historias originales*, ed. por Víctor M. Castillo F., México, UNAM, 1997, p. LII.

errores de los europeos[21] es uno de los índices de esta modernidad planetaria que nos aplicaremos a cerner a lo largo de estos capítulos.

Los habitantes de México no son los únicos en interesarse en el soberano francés. En esa misma época, del otro lado del Pacífico, pintores japoneses, contribuyendo a su manera a la circulación planetaria de las cosas europeas, representan al rey Enrique IV en compañía de otros príncipes del mundo.[22] El monarca, vestido de rojo, hace caracolear un caballo negro bajo un cielo dorado. A la izquierda, el emperador Carlos V; a la derecha, el Gran Turco y el rey de Etiopía (¿o del Congo?). Los cuatro soberanos encarnan los reinos de un orbe al que aún le falta América. Inspirada en grabadores flamencos, la escena se desarrolla sobre un puente lanzado sobre aguas sombrías. La pasarela une las diferentes partes del mundo. Como lo sugieren el biombo de Tokio y el *Diario* de Chimalpahin, de París a México o de Amberes a Nagasaki, imágenes y noticias de Francia circulan y dan la vuelta a la tierra. Sobre otros biombos o *byobu* ejecutados en el mismo periodo, entre 1600 y 1614, los espectadores japoneses podían admirar una soberbia interpretación de la batalla de Lepanto (7 de octubre de 1571) o interrogarse ante mapas del mundo que metamorfoseaban los trabajos del geógrafo Ortelius en inmensas composiciones multicolores.[23] Al igual que Chimalpahin, los artistas japoneses y sus nobles clientes perciben el planeta a través de la representación que de él se hacen los Países Bajos españoles y que los ibéricos exportan. Excepto que el cronista mexicano tuvo también el privilegio de ver japoneses de carne y hueso llegar a la ciudad de México.

[21] Retoma la acusación lanzada contra los médicos españoles de haber asesinado al arzobispo de México, fray García Guerra: "Muchos entre los religiosos y españoles dijeron que lo habían matado los médicos, es decir, los dos médicos españoles"; *ibid.*, p. 261.

[22] En un espléndido biombo conservado en el museo Suntory de Tokio. Las figuras se asemejan a los grabados de una obra consagrada a los emperadores romanos inspirada por las pinturas de Jan van der Straet o Giovanni Stradano (1523-1605). Los japoneses, como lo recuerda la carta de un jesuita, Antonio Prenestino, fechada en noviembre de 1578, reclaman las "pictures of knights in armor, and land and sea battles". Money L. Hickman *et al.*, *Japan's Golden Age Momoyama*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1996, p. 146.

[23] "Batalla de Lepanto y mapa del mundo", Kobe, Kosetsu Art Museum, primera mitad del siglo XVII; "Mapa de Japón y del mundo", atribuido a Kano Eitoku, finales del siglo XVI, Fukui, Templo Jotoju-ji; "Mapa del mundo y las cuatro grandes ciudades", museo de Kobe; véanse también las representaciones de los pueblos del mundo como la del museo de la ciudad de Fukuoka (primera mitad del siglo XVII). Un análisis y reproducciones de la batalla de Lepanto en Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon*, París, Albin Michel, 1997 (pp. 107-112 de la edición inglesa). Y Money L. Hickman, 1996; *ibid.*, pp. 144-146.

El Japón de todas las esperanzas

Si en este primer decenio del siglo XVII la capital de la Nueva España ya no está sorda a los acontecimientos que se desarrollan del otro lado del Atlántico es porque pertenece a un mundo que desborda por todos lados al valle de México y que ignora tanto los límites de México como los de las Indias occidentales, un mundo que se abre a las "cuatro partes" del globo y sobre el que reina un rey, Felipe III, a quien Chimalpahin llamaba en su lengua náhuatl el *cemanahuac tlahtohuani*, el "soberano universal". Toda la obra del cronista rebosa de anotaciones que dibujan un planetario imaginario cuyas señales parecen con frecuencia desatendidas. Dos meses después de haber evocado el asesinato del rey de Francia, el 1° de noviembre de 1610, Chimalpahin dirige su mirada hacia Japón y anota:

> entró a [la ciudad de] México don Rodrigo de Vivero, procedente de Japón, junto a la China [...] Se había extraviado en el mar mientras regresaba a México, y perdió el cargamento, pero una tempestad lo arrojó a las costas de Japón; llegó don Rodrigo ante el emperador de Japón, conversó con él y se hizo su amigo [a grado tal que el emperador] le prestó toda la riqueza que don Rodrigo trajo a México, y trajo además consigo a algunos japoneses.[24]

Un mes más tarde, con ocasión del paso de la embajada japonesa por México, Chimalpahin relata las negociaciones de Rodrigo de Vivero con los japoneses antes de describirnos a esos seres nunca vistos desfilando orgullosamente por las calles de la ciudad.[25]

> Todos ellos venían vestidos como allá se visten [es decir]: con una especie de chaleco [largo] y un ceñidor en la cintura, donde traían su katana de acero, que es como una espada, y con una mantilla; las sandalias que calzaban eran de un cuero finamente curtido, que se llama gamuza, y eran como guantes de los pies. No se mostraban tímidos, no eran personas apacibles o humildes, sino que tenían aspecto de águilas [fieras]. Traían la frente reluciente, porque

[24] Chimalpahin, 2001, p. 217. Sobre Rodrigo de Vivero, véase *infra*, capítulo XI.

[25] La mejor síntesis sobre las relaciones entre Japón y la Nueva España sigue siendo la obra de Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, México, UNAM, 1972.

se la rasuraban la mitad de la cabeza; su cabellera comenzaba en las sienes e iba rodeando hasta la nuca; traían los cabellos largos, pues se los dejaban crecer hasta el hombro, cortando sólo las puntas; y parecían [un poco como] doncellas porque se cubrían la cabeza; y los cabellos no muy largos de la nuca se los recogían [atrás] en una pequeña trenza; y como la rasura les llegaba hasta la mitad de la cabeza, parecía como si llevaran corona, pues sus largos cabellos rodeaban desde las sienes hasta la nuca. No traían barbas y sus rostros eran como de mujer, porque estaban lisos y descoloridos; así eran en su cuerpo todos los japoneses, y tampoco eran muy altos, como todos pudieron apreciarlo.[26]

No era la primera vez que Chimalpahin se interesaba en el archipiélago nipón. Desde diciembre de 1597, su *Diario* hace eco del anuncio a México de un episodio tristemente célebre en Occidente: la ejecución de los mártires de Nagasaki, el 5 de febrero del mismo año.[27] Los japoneses torturaron a seis franciscanos descalzos españoles: "Murieron aspados, con las manos clavadas en una cruz, en la provincia llamada Japón; y otros cristianos que eran japoneses también murieron [entonces]; pues los mataron juntos; esto se hizo por órdenes del emperador del Japón".[28] Los despojos de los mártires llegarán a la capital de la Nueva España un año después, en diciembre de 1598.[29] Un santuario de la Nueva España guarda algunas huellas pintadas. Todo indica que los grandes frescos del convento de Cuernavaca se ejecutaron en esa época a partir de las pinturas que se hicieron en Macao.[30] Es verdad que si la monarquía alimentaba ambiciones universales, el amo del Japón de entonces, Hideyoshi, que disponía de uno de los mejores ejércitos de Asia, no carecía de proyectos grandiosos. En 1591, había hecho saber al virrey de la India su intención de apoderarse de China y, en otra carta dirigida al gobernador de Manila, anunciaba que había conquistado las islas Ryukyu y que desde ese momento deseaba someter al celeste impe-

[26] Chimalpahin, 2001, pp. 219-221.

[27] Georges Elison, *Deus Destroyed. The Images of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1988, p. 136. El acontecimiento está lejos de haber recibido la misma resonancia en Japón; véase Mary Elizabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1982, p. 225.

[28] Chimalpahin, 2001, pp. 69-71.

[29] Uno de los siete acontecimientos relatados para el año 1598. *Ibid.*, pp. 71-73.

[30] Elena Isabel Estrada de Gerlero, "Los protomártires del Japón en la hagiografía novohispana", en *Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860*, México, Banamex, Conaculta, 2001, p. 80.

rio. Un año antes también había agregado la India a su programa de conquista.[31]

Dieciséis años más tarde, el 4 de marzo de 1614, una segunda embajada japonesa hizo su entrada solemne en la capital de la Nueva España. Iba a Roma a visitar "al santo padre Paulo V y a dar obediencia a la Santa Iglesia, pues todos los japoneses desean hacerse cristianos".[32] Ciertos detalles intrigan al memorialista, como esos "palos delgados y negros" que llevan los enviados: "¿serán sus lanzas?, ¿qué podrán significar?, ¿no serán acaso en Japón [insignias] que preceden a los señores?"[33] El México indígena descubre novedades lejanas, pero esta vez no vienen de Europa. Un año antes, en abril de 1613, una multitud parisiense se había congregado para admirar a los embajadores tupinambas de Brasil con la misma curiosidad que los habitantes de México lo habían hecho con los emisarios japoneses. ¡Pequeño planeta en donde los asiáticos desembarcan en México después de que los amerindios de Brasil pisaron el suelo de París! La sincronización de los hombres y de las sociedades iba por buen camino.

Nuestro cronista cita poco a Francia en su *Diario*, prueba de que en esa fecha el reino de Enrique estaba todavía lejos de monopolizar la atención del vasto mundo. Chimalpahin tiene mucho más vueltos los ojos hacia el continente de todas las esperanzas, hacia esa Asia china y japonesa cuya conversión al catolicismo parecía inminente. La embajada de 1614 suscitó, por otra parte, el entusiasmo general. Esa nueva cristiandad parecía estar a dos dedos de liberarse de las garras del diablo y de las redes de la idolatría: "Todos los japoneses desean hacerse cristianos" —escribe Chimalpahin—.[34] "Quiera Dios nuestro señor que esto venturosamente suceda, que en ellos se afirme constantemente la gracia divina, como lo desean y anhelan, y si en verdad están acudiendo de su entera voluntad, que Dios nuestro señor los ayude y los salve, para que en su presencia puedan estar y vivir por siempre. Amén." La gente de México imagina que las autoridades japonesas tienen las mejores intenciones con respecto al rey de España, ¿no le proponían sin cesar "que no se hagan la guerra sino que siempre se estimen"? Las perspectivas espirituales y comerciales que se abrían a los dos reinos les encantaban. La paz, ¿no permitiría a los "japoneses [...] venir a México a

[31] Kuwata Tadachika, *Toyotomi Hideyoshi Kenkyu*, Tokio, Kadokawa Shoten, 1975, pp. 239, 253-255, citado en Berry, 1982, pp. 208, 212. Sobre las reacciones españolas a la política de Hideyoshi, *ibid.*, p. 278, n. 19.

[32] Chimalpahin, 2001, pp. 365-367.

[33] *Ibid.*, p. 365.

[34] *Id.*

vender y comerciar"?[35] Entre tanto, el 9 de abril de 1615, 20 japoneses se bautizaron en la iglesia de San Francisco, menos de un siglo después del primer bautismo en tierras mexicanas. ¿Quién podía entonces dudar que los caminos del Cielo y del comercio se cerrarían al mismo tiempo y que, al aislarse del mundo occidental, el Japón de los Tokugawa daría la espalda a Dios y a la Nueva España?[36]

El mundo según Chimalpahin

El universo de nuestro cronista se parece al de los letrados europeos visto por un ojo indígena pasablemente hispanizado. Un mundo que se compone de cuatro partes, como lo recuerda en su *Segunda relación*, cuando interrumpe la narración del origen de Aztlán, la ciudad mítica de donde habían salido los aztecas: "digamos primero algo más que pueda satisfacer a la gente en cuanto a la gran mar y a la superficie de la tierra". Las explicaciones que hace están casi literalmente tomadas de una obra publicada en México en 1606, el *Repertorio de los tiempos*, de Heinrich Martin.[37] "Todas las tierras del mundo que se han descubierto hasta ahora se dividen en cuatro partes. Que lo sepan quienes verán [este] papel: la primera parte es Europa; la segunda, Asia, la tercera, África; y la cuarta, el Nuevo Mundo."[38] El mundo del indio Chimalpahin tiene una "capital mundial", Roma, y un "señor universal", el rey de España. Su cartografía mental toca ligeramente a Portugal, privilegia a España y a Roma y, por razones eminentemente personales, a Italia y a Francia, tierra de origen de los monjes de San Antonio Abad, a quien él mismo está ligado, pues se ocupa de su capilla.[39] Al llevarlo por las huellas de estos religiosos, su pluma lo proyecta hacia tie-

[35] *Ibid.*, p. 369.

[36] Sobre las preocupaciones "comerciales" de nuestro cronista, esta noticia data del sábado 11 de mayo de 1613: "Llegó de España la noticia, se supo y se dijo que el rey Nuestro Señor don Felipe III suprimía [la venida de] la nao de China, la cual traía a México toda suerte de mercaderías llegando al puerto de Acapulco; se dijo que ya no llegaría allí, sino a Portugal, a fin de que todas las mercaderías de la China fueran [primero] a España ante el dicho rey, y sólo después pudieran venir a México"; *ibid.*, n. 57, p. 331, *tachado*.

[37] Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (Domingo Chimalpahin), 1997, pp. LX-LXXII.

[38] Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, I, texto fijado y traducido por Rafael Tena, México, Conaculta, 1998, p. 65.

[39] Chimalpahin, 2001, p. 393. Entre las ciudades europeas que cita están Luca, Pavía, Chieti en Italia, Bamberg en Alemania, Autun y Vienne en Francia (pp. 357, 375). Su Alemania es la de la virreina Mariana Riederer, esposa del marqués de Guadalcázar, virrey de la Nueva España.

rras siempre más lejanas, a "Oriente, en Grecia, en las dos Armenias, la Grande y la Pequeña, en Moscovia y en Etiopía que es el reino del llamado Preste Juan". Su América se extiende del Nuevo México a Perú, pasando por la California, la Florida, Cuba, Santo Domingo, Guatemala, Honduras.[40] Su Asia abarca las Filipinas, Cebú, las Molucas, Japón, China. Sobre este mapa del mundo, reconstruido a partir de las anotaciones de su *Diario*, brillan algunos ausentes de talla, como el África occidental, el Magreb o la India. Pero otros escritos del cronista corrigen esas lagunas al describir un África que corre de "Fez, Marruecos, Tunez y Tremecén" al cabo de Buena Esperanza *vía* Libia, Cabo Verde y la "tierra de los negros".[41] Se perfila allí un Asia fuerte, la "India de Portugal", la "Gran China", la "Persia del Sofí", el imperio de los tártaros y del Gran Turco.[42] Muchas referencias librescas más o menos pasivamente registradas se mezclan con verdaderos intereses personales por algunas partes del mundo. Los países extranjeros que enumera no son forzosamente nombres vacíos sobre listas que él copia. Su breve historia da testimonio de los países europeos en el siglo XVI, descritos a través de los grandes matrimonios principescos del Renacimiento que no tenían ningún secreto para él; pero no nos dejemos engañar: son las reglas de sucesión, y no los secretos de alcoba lo que cautiva al cronista chalca.[43]

¿Es Chimalpahin un caso excepcional? Nacido en 1579, en el valle de México, pertenecía a la pequeña nobleza india de provincia. Llegado pronto a la capital de la Nueva España, recibió una buena educación, probablemente con los franciscanos, y frecuentó los círculos eclesiásticos. A partir de 1593, en calidad de converso, se encarga de la ermita *extra muros* de San Antonio Abad, en Xoloco, al sur de la ciudad.[44] Esta capilla está vinculada a la orden de los antoninos, canónigos regulares que Chimalpahin sueña con ver implantarse en la Nueva España. Sus obligaciones le dejan tiempo sufi-

[40] *Ibid.*, pp. 63, 71, 135, 303, 167.

[41] Chimalpahin, 1998, I, p. 69.

[42] *Ibid.*, p. 67.

[43] Domingo Chimalpahin, *Octava relación*, ed. por José Rubén Romero Galván, México, UNAM, 1983, pp. 185-199. Lo mismo que las autoridades españolas habían alentado la representación de los *cantares* en que palabras, música y gestualidad estaban llenas de reminiscencias paganas.

[44] Chimalpahin, 1998, I, p. 11. Hacia 1607 comienza a redactar obras históricas, una tarea a la que se consagró durante una treintena de años. Murió a mediados del siglo XVII. A sus manuscritos se les dispersó entre la Biblioteca Nacional de Francia (París), las de la Universidad de Cambridge y el Museo Nacional de Antropología e Historia (México) y la Newberry Library (Chicago).

ciente para llevar a cabo su obra de historiador, alternando "investigaciones de terreno" con lectura y escritura. Sus orígenes sociales son honorables, sin ser prestigiosos, y las funciones que lo ocupan, relativamente modestas. Chimalpahin no pertenece a la aristocracia mexica y ni siquiera al medio de los notables indígenas que se reparten el gobierno de los indios de México y tienen todas las razones para estar mejor informados que él de los asuntos de la ciudad, de España y del mundo. Algunos de ellos habían tenido la ocasión de viajar entre España y México. Pero Chimalpahin tiene para sí sus exigencias de cronista y su inmoderado gusto por la escritura que explican la riqueza de sus referencias, la diversidad de sus intereses, la extensión y estos límites de su conocimiento. Pero los límites mismos también hacen inapreciable su testimonio: salido de las fuentes indígenas que explota con maestría, es menos un historiador que un compilador de informes que incansablemente recoge todo lo que circula por México: libros, manuscritos, conversaciones, rumores. De allí un cúmulo de referencias clásicas —Platón, Diógenes Laercio, Sófocles, Lactancio, san Agustín...— que utiliza con la misma seguridad que sus colegas europeos, mestizos o criollos, y su costumbre, de lo más natural en su época, de plagiar a los contemporáneos. Una de sus fuentes favoritas es el *Repertorio de los tiempos* (1606), ese tratado de astronomía que ofrecía gran cantidad de datos sobre la historia y la geografía universales.

Por ello, su testimonio nos da una imagen muy fiel de la manera en que un habitante de la capital, curioso y medianamente informado de las cosas de su tiempo, se representaba el mundo. Chimalpahin dista mucho de disponer de la información política que está en posesión de quienes rodean al virrey, la alta clerecía, los inquisidores o los jueces de la audiencia; tampoco tiene acceso al conocimiento que circula entre los comerciantes portugueses, italianos y españoles. Pero, fuera de los temas que le atañen directamente —la historia de su señorío, la historia universal y de la orden de san Antonio—, capta todo lo que interesa a los medios acomodados sin despreciar nada de lo que divierte o espanta a las multitudes de la capital mexicana: chismes locales,[45] fiestas, "llegadas felices", temblores de tierra,[46] inundaciones, eclipses, hasta aguaceros de nieve sobre los grandes volcanes que dominan el valle.[47]

[45] Como los pasquines que suscitó la beatificación de Ignacio de Loyola.

[46] Chimalpahin, 2001, p. 243: el del 26 de agosto de 1611 es particularmente memorable: "un temblor de tierra muy fuerte, como nunca lo había habido". El autor nos dejó de él una conmovedora descripción.

[47] *Ibid.*, p. 253.

"UN REINO UNIVERSAL"

El indio Chimalpahin es un escritor mestizo. Su inteligencia y su pluma mezclan tradiciones, ideas y palabras que vienen por lo menos de dos universos: la sociedad amerindia y la Europa occidental. También de un tercero, cuando se pregunta sobre las reacciones de los negros de México; incluso de un cuarto, cuando introduce en su relato términos japoneses y especula sobre el sentido de las costumbres niponas.[48] La manera como designa al rey de España es reveladora de esas mezclas. En su *Diario*, Felipe II aparece con el nombre de *cemanahuac tlahtohuani*, "soberano universal".[49] En una de esas operaciones a las que el pensamiento mestizo está acostumbrado,[50] el cronista indígena combina y recicla términos de su lengua, el náhuatl, tomados del pasado y de la cosmogonía prehispánica, para designar una forma inédita de poder: el que dispone el rey de España desde que gobierna el "reino universal" *(altepetl cemanahuac)*,[51] es decir, la monarquía católica. Ya en 1566, en una carta en latín dirigida al rey Felipe II, un aristócrata mexica, don Pablo Nazareno, enriquecía la titularidad del soberano gratificándola con un exótico y estruendoso *Chinae Novi Mundi Regi*.[52] Los títulos que la aristocracia mexicana otorgó a Felipe de Castilla no son, sin embargo, elucubraciones indígenas. El mismo año, el agustino Andrés de Urdaneta apenas se inmutó para afirmar que España poseía "lo más y mejor de la China y las islas de los Lequios e japoneses",[53] lo que una buena década después confirmará el galiciano Bernardino de Escalante: "cae este gran reino [China] en el distrito de la conquista de nuestro Rey Católico".[54]

Los mestizajes son indisociables de los contextos donde se desarrollan, y son múltiples y cambiantes. Chimalpahin reacciona primero a las expectativas del medio en el que ha vivido y que podríamos circunscribir a la

[48] *Ibid.*, p. 219. Por ejemplo, *gadana tepoztli* para "katana de acero".

[49] *Ibid.*, p. 73.

[50] Véase Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, París, Fayard, 1999. [Hay edición en español: *El pensamiento mestizo*, trad. por Enrique Folch González, Barcelona, Paidós, 2000.]

[51] Chimalpahin, 2001, p. 75.

[52] Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijo, x, 1564-1569, carta de don Pablo Nazareno (*et al.*) a Felipe II, México, 17 de marzo de 1566, p. 108.

[53] Lourdes Triaz-Trechuelon, "Filipinas y el Tratado de Tordesillas", en *Actas del Primer Coloquio Luso-Español de Historia de Ultramar*, Valladolid, 1973, pp. 229-240.

[54] Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los portugueses hacen*, Sevilla, Viuda de Alonso Escrivano, 1577, p. 98.

ciudad de México, incluso a su capilla de San Antonio Abad, a ese círculo confortable y culto de religiosos y curas entre los que pasará la mayor parte de sus días. Morador de la ciudad, Chimalpahin está igualmente atado a su región de origen, el sur del valle de México, que dominó durante mucho tiempo el señorío indígena en el que nació, Chalco-Amecameca. Lo que no le impide franquear con el pensamiento los océanos, tanto porque está preocupado por inscribir la historia de su señorío y de México en una historia universal y divina,[55] como porque es sensible al mundo de su tiempo.

En la noticia que consagra a la muerte de Felipe II, traduciendo en náhuatl la idea de "señorío universal", Chimalpahin expresa claramente la conciencia que tiene de pertenecer a la monarquía católica, es decir, a un sistema político que reunía entonces las posesiones de España y Portugal bajo el cetro del rey Felipe. En efecto, desde 1589 la misma dinastía reinaba sobre una parte de Europa, sobre las costas de África, Goa, Macao, las Filipinas y dominaba América, de la Tierra del Fuego a Nuevo México. Sus navíos dominaban el Atlántico, surcaban el océano Índico y atravesaban el Pacífico. Previendo nuevas extensiones, y prestos a vender la piel del oso antes de haberlo matado, los súbditos de la monarquía tenían incluso tendencia a transformar esas avanzadas sobre las "cuatro partes del mundo" en señorío universal o en supremacía mundial. Es lo que Chimalpahin hace en su noticia sobre la desaparición de Felipe II, y no es el único. Encontramos la misma afirmación en España,[56] o en Italia bajo la pluma de Tommaso Campanella, también a su manera un observador periférico de la monarquía. En el alba del siglo XVII, el religioso calabrés se inflama al evocar la inmensidad de la "monarquía española [a la que] todos admiran por su audacia y poderío, porque sometió tantos mares y recorrió todo el globo terráqueo, lo que ni Cartago ni Tiro pudo realizar, ni el sapientísimo Salomón".[57]

Aunque Chimalpahin posee una percepción libresca del planeta que se amolda a los esquemas europeos de las "cuatro partes el mundo", los otros continentes son para él mucho más que un cuadro imaginario. Su experiencia personal, su existencia diaria lo sumergen en una ciudad de cerca de 100 000 habitantes, México, en donde coexisten españoles, portugueses,

[55] Chimalpahin, 1998, pp. 15-18.

[56] El rey posee el "señorío soberano sin superior", en Gregorio López Madera, *Excelencias de la monarchia y reyno de España*, Valladolid, Diego Fernández de Córdova, 1597, cap. II.

[57] Tommaso Campanella, "Dell'altro emisfero, cioè del Mondo Novo", en *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed. por Germana Ernst, París, PUF, 1997, cap. XXXI. [Para la edición en español: *La monarquía hispánica*, trad. del latín, introd. y notas de Primitivo Mariño, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 255.]

flamencos, indios, mestizos, mulatos y negros de África,[58] sin contar a franceses, italianos y hasta algunos centenares, incluso un millar, de asiáticos desembarcados de Filipinas, China o Japón. Una sociedad colonial en donde las relaciones entre los grupos étnicos eran problemáticas y siempre susceptibles de modificarse, como pareció ser el caso en 1609 o 1612, cuando, presas de pánico, los españoles temieron que sus esclavos africanos masacraran hasta el último de ellos.[59]

No podríamos, por lo tanto, tratar a Chimalpahin y a la Nueva España sin tomar en cuenta estas dimensiones planetarias. Éstas no son, por otra parte, tan inesperadas, ya que el estudio de los fenómenos de aculturación, de sincretismos religiosos y de imágenes mestizas en el México español no ha dejado de confrontarnos con el choque y el entrecruzamiento de mundos.[60] Tanto en los textos como en las pinturas, muchos seres y objetos yuxtaponen o mezclan rasgos que llegan de Europa y de otras partes.[61] Esta alquimia de los mestizajes artísticos confirma la intensidad de la circulación y nos proyecta a través de los espacios y los tiempos, revelando mezclas de paisajes, a menudo desconcertantes y siempre imprevisibles.

"Historias que se conectan"[62]

¿Cómo concebir la circulación y las relaciones entre mundos e historias múltiples cuando el eurocentrismo, si no es que provincialismo, se las dispu-

[58] La evocación de la revuelta abortada de 1609 muestra que Chimalpahin constata los temores que los negros despertaron sin forzosamente compartirlos (Chimalpahin, 2001, p. 197). Las mismas preocupaciones aparecen en 1612 (*ibid.*, pp. 279-283) y las mismas reservas (pp. 287-291).

[59] Año 1609, *ibid.*, p. 197; año 1612, *ibid.*, p. 289.

[60] Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1988. [Hay edición en español: *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y colonización en el México español, siglos XVI-XVIII*, trad. por Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 2001.]

[61] Del mismo autor, *La guerre des images, de Christophe Colomb à Blade Runner, 1492-2019*, París, Fayard, 1990 [Hay edición en español: *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, trad. por Juan José Utrilla, México, FCE, 1990]; Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, II. *Les métissages*, París, Fayard, 1993. [Hay edición en español: *Historia del Nuevo Mundo*, II. *Los mestizajes (1550-1640)*, trad. por María Antonia Neira Bigorra, México, FCE, 2005.]

[62] Retomamos aquí ideas que expusimos en nuestro artículo "Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories'", en *Annales Histoire, Sciences Sociales*, año 56, núm. 1, enero-febrero de 2001, pp. 85-117.

ta con el gusto por el exotismo y lo primitivo, obstaculizando y viviendo de manera parásita la lectura de los pasados no europeos? Los trabajos de los historiadores europeos occidentales apenas si nos ayudan a mirar más allá de los límites, y sus colegas latinoamericanos, que con frecuencia permanecen atados a las fronteras que el siglo XIX heredó, no nos aportan más aire fresco.[63] En cuanto a los especialistas de la historia mundial o *World History*, si su ejemplo nos alienta a franquear los viejos horizontes nacionales, su andar no está siempre exento de etnocentrismo.[64] El etnocentrismo europeo, juzgado intelectualmente reductor y acusado de abrigar intenciones hegemónicas, es objeto de ataques al otro lado del Atlántico.[65] Estas críticas, en gran parte merecidas, dan mucho material para reflexionar. Pero otra razón, francamente más poderosa, milita hoy en día para ensanchar nuestros imaginarios. El avance de la mundialización está en trance de modificar los formatos habituales de nuestro pensamiento. Nuestras maneras de rememorar el pasado se encuentran inexorablemente trastornadas. Intercambios de toda especie, que cuestionan radicalmente la centralidad de nuestro Viejo Mundo y de sus concepciones, se desarrollan entre las diferentes partes del orbe. La evolución de las técnicas, la aceleración de las comunicaciones, pero de igual manera la creación artística en todas sus formas no cesan de devolvernos día tras día a estos cuestionamientos. La producción cinematográfica asiática de estos últimos años, para tomar sólo un ejemplo, trastorna todas nuestras nociones de tradición y modernidad. "Que el mundo chino modernizado, sin renegar de sus orígenes y de sus singularidades, pueda 'naturalmente' ser portador de valores formales hacia los que la modernidad cinematográfica tiende es una promesa extraña, no sólo para el cine."[66]

[63] Silvio Zavala en México y Sergio Buarque de Holanda en Brasil son excepciones de estatura internacional.

[64] Basta, en particular, que su visión se desarrolle a partir de la Europa occidental o de problemáticas maquinalmente inspiradas por la historia de esta región del orbe para que un eurocentrismo insidioso venga a contaminar sus análisis. Véanse las críticas de Janet Lippman Abu-Lughod contra el *eurocentrismo* en *Before European Hegemony: The World System A. D. 1250-1350*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.

[65] En Estados Unidos, después de los años ochenta, los *cultural studies*, los *subaltern studies* y los *postcolonial studies* denunciaron una historia que sólo sería la proyección del Occidente, de sus categorías o de sus fantasmas sobre el resto del planeta. No sin razón ni sin hipocresía, pues el etnocentrismo ideológico y lingüístico de las universidades norteamericanas es también por completo inadmisible para el historiador europeo o latinoamericano. Sobre estas posiciones, Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 17, 37, 101, 102, 316, 317.

[66] Jean-Michel Frodon, "En haut du manguier de Fengshan, immergé dans l'espace et le temps", en Jean-Michel Frodon (ed.), *Hou Hsiao-hsien*, París, Cahiers du Cinéma, col. Essais, 1999, p. 25.

Semejante desafío implica que desconfiemos de las historiografías nacionales que durante mucho tiempo se las han ingeniado para eludir esta circulación impermeabilizando sus fronteras. Éstas separan también a Portugal de España y han llevado estos ajustes hasta la caricatura.[67] Las distancias que generaciones de historiadores han introducido entre los pasados de los dos países ibéricos explican que hoy en día cueste comprender que grandes textos españoles[68] se hayan publicado en Lisboa con "licencias" portuguesas antes que en Castilla o que los portugueses hayan ejercido responsabilidades en la América española.[69] Estas separaciones repercuten en las divisiones de América Latina que apartan a Brasil de una América hispánica, en su momento fragmentada en una retahíla de historias nacionales nacidas de las independencias del siglo XIX. Más recientes y más capciosas todavía, las retóricas de la alteridad —los discursos o la mirada sobre el Otro, la visión del Otro...— levantan obstáculos tan temibles como las torpezas y los reduccionismos de las historiografías locales. Diferencias y distancias, frecuentemente exageradas, reificadas y a veces, incluso, totalmente imaginadas, terminan por enterrar las continuidades, escamotear las coincidencias o los pasajes que harían viable la diaria coexistencia entre los seres y las sociedades.[70] En cuanto a la moda de la microhistoria —o de la microetnohistoria—, apenas si ha contribuido a ensanchar nuestros horizontes.

¿Cómo lograr reunir elementos aparentemente tan inconexos como el asesinato del rey Enrique IV, la escritura india en el México español y el interés de los habitantes de ese país por el Japón de Tokugawa? En otros tér-

[67] Estas fracturas hispanoportuguesas se proyectan de igual forma sobre la historia de la América ibérica: la brillante síntesis que David A. Brading consagra en *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, deja de lado a la América portuguesa.

[68] Como los del Inca Garcilaso de la Vega, cuya *La Florida de la Inca* apareció en 1605 en Pedro Crasbeeck y cuatro años más tarde *La primera parte de los comentarios reales* con el mismo editor de Lisboa que ya había publicado la segunda parte del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán (1604).

[69] El apóstol de Brasil, el jesuita navarro José de Anchieta compuso *autos* bilingües en castellano y en portugués para las poblaciones de la América portuguesa. Agradezco a Décio Guzmán el haber atraído mi atención hacia el teatro de ese jesuita, en particular a los "autos" *Na vila de Vitória* y *Na visitação de santa Isabel*. José de Anchieta, *Obras completas*, III, *Teatro*, São Paulo, Loyola, 1970.

[70] La historia de las poblaciones mestizas de América continúa pagando el gasto de estos olvidos. Véase nuestra reseña de *Cambridge History of the Native Peoples of the America*, en "Histoires indiennes. Avancées et lacunes d'une histoire éclatée", en *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, París, Armand Colin, año 57, núm. 5, septiembre-octubre de 2000, pp. 1311-1321.

minos, ¿cómo retomar el estudio de los "desenclavamientos planetarios" (Pierre Chaunu)[71] o de los "recubrimientos de civilizaciones" (Fernand Braudel).[72] En *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*, Fernand Braudel había ya planteado el "problema fundamental del contacto de las civilizaciones y las culturas",[73] cuando se preguntaba por los vínculos de la Europa cristiana y el islam turco, esos "recubrimientos de civilizaciones" que obraron tanto en la península ibérica como en la de los Balcanes.[74] Para comprender por qué el indígena chalca Domingo Chimalpahin se interesa en el Japón de los Tokugawa y en la Francia de Enrique IV hay, por lo tanto, que volver a aprender a franquear los océanos aprovechándonos, por ejemplo, de las lecciones de una *World History*, tan saludable en tiempos de repliegue, pero sin tomar maquinalmente sus vías, en la medida en que sus aproximaciones macrohistóricas sacrifican el estudio en profundidad de las situaciones y de los seres que nos interesan.[75] Las pistas de una historia cultural descentrada, atenta al grado de permeabilidad de los mundos y a los cruzamientos de civilizaciones, pueden revelarse igualmente fecundas, a condición de que la historia se libre de las acostumbradas carencias de esta disciplina. Anclada en la esfera del arte y de la cultura, esta historia cultural ampliada sólo adquiere su pleno sentido en un marco más vasto, capaz de explicar, más allá de "la historia compartida",[76] cómo y a qué precio los mundos se articulan.

Los vínculos que unen a un cronista mexicano con los continentes europeo, asiático o africano muestran, en efecto, que las circulaciones del Renacimiento no se limitan a Europa y a su vecino otomano. La cuestión es,

[71] Pierre Chaunu, *L'expansion européenne du XIIIe au XVe siècle*, París, PUF, Nouvelle Clio 26, 1969a [hay edición en español: *La expansión europea: siglos XIII a XV*, trad. por Ana María Maycnch, Barcelona, Labor, 1972]; y del mismo autor, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, París, PUF, Nouvelle Clio 26 bis, 1969b [hay edición en español: *Conquista y explotación de los Nuevos Mundos. Siglo XVI*, Barcelona, Labor, 1973]. Pierre Chaunu proponía "la historia del desenclavamento planetario de las civilizaciones y de las culturas", 1969a, p. 332, frente a un eurocentrismo dominante.

[72] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 1990, II, p. 506. [Hay edición en español: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., trad. por Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, México, FCE, 2002.]

[73] Chaunu, 1969a, p. 365.

[74] Braudel, 1990, II, p. 506.

[75] ¿Basta, sin embargo, recomendar: "A new kind of 'cultural history' unrestricted by nation or moment"? Véase Lisa Jardine y Jerry Brotton, *Global Interests. Renaissance Art between East and West*, Londres, Reaktion Books, 2000, p. 7.

[76] *Ibid.*, p. 85.

por lo tanto, planetaria. La presencia de un retablo barroco en el fondo de una capilla india de Nuevo México o la inserción de un término japonés en el náhuatl de Chimalpahin son datos de apariencia microscópica, pero su interpretación exige que cuestionemos el modo en que un mundo se engancha con el otro, sin limitarnos a los lazos que la Europa occidental anudó con el resto del orbe. La relación entre las artes europeas y amerindias, entre las mitologías del Viejo y del Nuevo Mundo, pone de manifiesto una mecánica compleja. Esos fenómenos se desarrollan en realidad en el seno de un campo más vasto, el de una historia que debe construirse y que se apoyaría, para retomar la fórmula del historiador de Asia y Portugal, Sanjay Subrahmanyam,[77] en las *connected histories*. La exhumación de dichas "conexiones" históricas puede servir para desbaratar las aproximaciones o los *a priori* de la historia comparada, pero obliga también a reconocer que las historias son múltiples, incluso si, con frecuencia, se comunican entre sí o se relacionan en parte. Los universos que reúne la crónica de Chimalpahin —el Asia japonesa, la Europa de Roma y de París, el México profundo de Chalco-Amecameca— están implicados en procesos históricos de gran envergadura que sobrepasan por mucho las preocupaciones del autor y desbordan el ámbito de la Historia tal y como comúnmente la entendemos, es decir, la historia occidental. A primera vista, la tarea es fácil: se trata de liberar o de restablecer las conexiones que aparecieron entre los mundos y las sociedades, un poco a la manera de un electricista que llegara a reparar lo que el tiempo y los historiadores desunieron.

UN TEATRO DE OBSERVACIÓN: LA MONARQUÍA CATÓLICA (1580-1640)

Queda por definir a qué escala, en qué registro y en qué espacio se debe intervenir para analizar esos "contactos" o esos "recubrimientos". Al analizar los frescos y visitar los talleres de los pintores indios de México en la segunda mitad del siglo XVI,[78] descubrimos que la fábula antigua, el estilo manierista, el modo y la técnica de los grotescos servían de vínculo, incluso de atracciones, entre creencias amerindias y creencias cristianas. Entre los pintores *tlacuilos*, los nobles indígenas y los religiosos españoles, a través

[77] En una contribución titulada "Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", en Victor Lieberman (ed.), *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to C. 1830*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1977, pp. 289-315.

[78] Gruzinski, 1999, pp. 107-199.

de los motivos, las formas y los colores, habíamos descubierto una de esas innumerables "historias conectadas" que iluminan la construcción de las sociedades coloniales en América Latina. Ahora es tiempo de abrir otras averiguaciones en horizontes más vastos, definidos menos en función de un guión de escenas que hoy en día sería lo nuestro —Europa occidental, América Latina, México, Perú, el mundo hispánico...— que a partir de conjuntos políticos con miras planetarias que existieron en ciertas épocas del pasado.

Las curiosidades del cronista Chimalpahin nos han enseñado cómo un letrado indígena podía representarse uno de esos conjuntos planetarios, vivirlo y describirlo. El conjunto que aquí nos interesa asocia cuatro continentes y constituye una configuración política que sus contemporáneos llamarían "la monarquía católica". La monarquía reunía inmensos territorios bajo el cetro de Felipe II. A partir de 1580, la "unión de las coronas" agregó Portugal y sus posesiones de ultramar a la herencia de Carlos V ya sin el imperio; reinos tan distantes como Nápoles, Nueva España, Perú, ciudades diseminadas por el orbe, como Goa, Manila, Salvador de Bahia, Lima, Potosí, Amberes, Madrid, Milán, Nápoles, se encontraron así bajo el mismo soberano. Después de Felipe II, sus sucesores Felipe III y Felipe IV dominaron ese gigantesco espacio hasta 1640.

Durante ese largo medio siglo, toda la península ibérica, una buena parte de Italia, los Países Bajos meridionales, las Américas española y portuguesa, desde California hasta la Tierra del Fuego, costas del África occidental, regiones de la India y Japón, océanos y mares lejanos componían "el planeta filipino" en el que cada media hora se celebraba la misa. Ese conglomerado planetario se presenta, primero, como una construcción dinástica, política e ideológica cuyos pormenores con frecuencia se han disecado: la herencia del imperio romano y de las experiencias medievales, los impulsos de la "conquista espiritual", la turbulenta sombra de los mesianismos que ocupan en ella tanto sitio como las alianzas matrimoniales que giran alrededor de los Reyes Católicos antes de ir en provecho de los Habsburgo. El azar anuda y desanuda las combinaciones matrimoniales que desde fines del siglo XV mantienen la unión de tres coronas —Castilla, Aragón y Portugal— en el orden de las cosas venideras.[79] Por no poder inscribirse en la tradición imperial de la Europa medieval —Felipe II no es empe-

[79] Sobre el imperio de Carlos V, véanse la síntesis de Jean-Michel Sallmann, *Charles Quint. L'empire éphémère*, París, Payot, 2000, que integra las posesiones americanas a su reflexión sobre el imperio, y Pierre Chaunu y Michèle Escamilla, *Charles Quint*, París, Fayard, 2000.

rador—, el dominio filipino intentó fundar sus pretensiones universales sobre su extensión geográfica: "los reinos más extensos".[80] Los historiadores de las instituciones nos han enseñado mucho sobre estas cuestiones. Los de la economía no se quedaron atrás al mostrar que la monarquía católica había sido la cuna de una primera economía-mundo.[81] Pero estos trabajos no podrían hacer olvidar otras facetas no menos universales, comenzando por el despliegue planetario de las burocracias y de las instituciones que servían a la Corona y a la Iglesia.[82] Las redes que tejieron las órdenes mendicantes, la Compañía de Jesús, los banqueros italianos o también los hombres de negocio marranos,[83] vinculan de la misma manera las cuatro partes del mundo sin confundirse con la monarquía. La exploración de dominios aparentemente menos estratégicos —trátese de manifestaciones literarias, plásticas, arquitectónicas o musicales de la dominación filipina— es igualmente rica. Esa exploración descubre la irradiación internacional del manierismo, el primer arte que simultáneamente se desplegó en muchos continentes a la vez.

La monarquía católica se singulariza también por el espacio planetario que la constituye. Demasiado fragmentado y disperso por el orbe para dejarse fácilmente abrazar, ese espacio por lo común se ha escamoteado en provecho de aproximaciones centradas en Castilla o en el Mediterráneo occidental.[84] Estudios italianos, con frecuencia muy sugestivos, desprecian paralelamente los pesos de las Américas ibéricas, de Portugal y del Asia portuguesa en los desarrollos que consagran al *sistema imperial*.[85] La tarea

[80] Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, pp. 177-178. Sobre la política internacional de Felipe II y la de su hijo Felipe III, véase Geoffrey Parker, *The World is not Enough. The Grand Strategy of Philip II*, New Haven, Yale University Press, 1998. Y la continuación que hizo de ella Paul C. Allen, *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621*, New Haven, Yale University Press, 2000. Una visión sintética del enemigo de la monarquía, en Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

[81] Esta dimensión suscitó excelentes trabajos en los años setenta, como el de Immanuel Wallerstein.

[82] El patronato castellano y el *padroado* portugués ponen a las iglesias de esos países y de sus posesiones bajo el dominio de la monarquía.

[83] Sanjay Subrahmanyam, *L'empire portugais d'Asie, 1500-1700*, París, Maisonneuve et Larose, 1999, pp. 152-153; Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, París, Seuil, 2001.

[84] A pesar de su título y de sus ambiciones, la obra de Geoffrey Parker, 1998, le otorga un sitio mínimo a los dominios africano, asiático y americano, y apenas si toca la política portuguesa y napolitana del hijo de Felipe II.

[85] Véase, por ejemplo, el estudio de Aurelio Musi, *L'Italia dei viceré. Integrazione e resistenza nel sistema imperiale spagnolo*, Cava de Tirreni, Avagliano Editore, 2000.

no es en verdad sencilla. Como el Mediterráneo de Fernand Braudel, la monarquía católica es un "personaje complejo, embarazoso, difícil de entender, [que] escapa a nuestras medidas habituales".[86] No sólo es un mosaico planetario constituido de piezas adicionales cuyo número, diversidad y articulaciones desafían la exploración, sino que ese conjunto, que tal vez merece (más que el imperio de Carlos V) el epíteto de efímero, no se inscribe en ninguna duración larga. Ese conglomerado no sobrevivirá a la revuelta de Portugal en 1640.[87]

Sin pasado y sin precedente, desanudada de la menor unidad geográfica, la monarquía está a la vez arraigada en continentes —las Indias occidentales— e instalada en los mares —el océano Índico de los portugueses—.[88] Presenta otra singularidad: multiplica el enfrentamiento con otras grandes civilizaciones del mundo, en América con los antiguos imperios de México y de los Andes; en Asia con la Turquía de los otomanos, la India de los grandes mogoles, la China de los Ming, el Japón de la era Momoyama y de los Tokugawa; en África con los reinos de Guinea, el imperio del Mandimansa, el imperio del Mali y el imperio de Etiopía.[89] Por todas partes, excepto en América, de Filipinas a las costas de África, se enfrenta a uno de sus enemigos más irreductibles, el Islam.

El espacio de la monarquía se distingue ante todo por la circulación planetaria que se despliega en él y que, por la mezcla de los hombres, de las sociedades y de las civilizaciones,[90] lo irriga. En cualquier parte del mundo, el dominio ibérico aproxima, pone en relación o choca de frente con formas de gobierno, de explotación económica y de organización social. Súbitamente las temporalidades se empalman. Por todas partes en ese dominio, instituciones religiosas y sistemas de creencias, que nada dispone para que coexistan, se confrontan brutalmente. El cristianismo romano se opone en él no sólo al Islam, sino también a lo que los ibéricos llamaban "las idolatrías", designando con ese vocablo tanto a las culturas de América y de Áfri-

86 Braudel, 1990, I, p. 11 [p. 12 de la edición en español].

87 La revuelta de Portugal, al igual que el surgimiento de las posesiones americanas de España de fuertes identidades regionales —de las que dan testimonio el auge del culto a la Virgen de Guadalupe (México) y a Santa Rosa de Lima (Perú)—, abren el camino a otras organizaciones políticas centradas en el Estado-nación.

88 Los contemporáneos se empeñan en hacer del océano y de la navegación el nervio de ese imperio, incluso Campanella, 1997, cap. XXXII, "Della navigazione", pp. 356 y ss.

89 Francisco Bethencourt y Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, I, Lisboa, Círculo dos Leitores, 1997, pp. 66-69.

90 "El Mediterráneo sólo tiene unidad por el movimiento de los hombres, los vínculos que implica, las rutas que lo conducen." F. Braudel, 1990, I, p. 338.

ca como a las grandes religiones asiáticas.[91] Agreguemos a ello la lucha contra los judaizantes y protestantes que por todas partes acompañan a la monarquía en su movilización planetaria. Desde Goa, México o Lima, el Santo Oficio de la Inquisición tuvo que aprender a enfrentarse a medios e inmensidades que, en su momento, transformaron inexorablemente las modalidades y la capacidad de su acción.[92]

Mestizajes y dominación planetaria

Los mestizajes son en gran parte constitutivos de la monarquía. Están en ella omnipresentes. No son fenómenos sólo de índole cultural sino igualmente —o incluso más— de índole social, económica, religiosa y, sobre todo, política.[93] El enfoque "cultural" no puede dar cuenta de la multiplicidad de ámbitos en el seno de los cuales los mestizajes se desarrollan. ¿Cómo, en particular, disociar los mestizajes de las relaciones de fuerza de los que surgen?

Las empresas de dominación que precipitan los mestizajes o, en cierto momento, los paralizan y los borran, se ejercen a muy diversas escalas. Pueden ser locales (México), regionales (Nueva España), coloniales (las relaciones con la metrópoli), pero igualmente globales (la monarquía). A la monarquía católica y a la mezcla de sus mundos las recorren así miríadas de interacciones que nos devuelven a formas múltiples y móviles de dominación.[94] ¿En qué medida se inscriben estos vínculos en una estrategia de conjunto, por más ambiciosa que sea? La Iglesia, la Corona, la administración ibérica ¿alimentan un gran propósito global al que una infinidad de "historias locales"[95] se oponen? En presencia de realidades mucho más complejas, ¿dónde nos encontramos nosotros? En este contexto histórico, y

[91] Sobre ese tema, véase Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie, une archéologie des sciences religieuses*, París, Seuil, 1988.

[92] Sobre el caso mexicano, Solange Alberro, *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, México, CEMCA, 1988.

[93] El adjetivo *cultural* minimiza o hace periférico todo aquello a lo que se aplica. Véase Gruzinski, 1999, p. 223.

[94] Nos unimos aquí a la perspectiva de los especialistas anglosajones de la *World History* cuando consideran "the parts of the world as interconnected and interactive". Véase Janet Lippman Abu-Lughod, "The World System Perspective in the Construction of Economic History", en Philip Pomper, Richard H. Elphick y Richard T. Vann (eds.), *World History. Ideologies, Structures and Identities*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 70, 96.

[95] Véase Mignolo, 2000.

retomando una reflexión que inicié en mis anteriores trabajos, me pregunto por la proliferación de los mestizajes —pero también por su limitación— en sociedades sometidas a una dominación de ambiciones universales.[96] Sin duda, la pregunta es hoy en día crucial. Si se plantea de manera general, "choque de civilizaciones" y mezcla de sociedades son temas que nos remiten invariablemente a la escena contemporánea, ya sea que identifiquemos mundialización con "imperio norteamericano" o que nos preguntemos por la homogenización de las sociedades y de los modos de vida en el planeta.[97]

Nada nos asegura que los procesos en acción dentro de la monarquía hayan estado directamente en la fuente de las transformaciones que acompañaron el fin del siglo XX. La búsqueda de los orígenes es una vieja obsesión de la historiografía occidental que, si no ha perdido su encanto, alcanza pronto sus límites. El ejemplo del indio Domingo Chimalpahin nos anima más bien a visitar "las cuatro partes del mundo" con las herramientas de la historia y de la curiosidad del cronista y, por lo tanto, a despejar archivos, a extraer, de imágenes y textos, otro pasado que permanece atascado en las páginas reconstruidas por otras formas de historia. Ese pasado, tejido con "historias conectadas", si no es más revelador ni más auténtico que las versiones que lo han antecedido, provoca preguntas que, con la distancia crítica que imponen los siglos y los océanos, confirman frecuentemente las nuestras. Estas cuestiones desbordan ampliamente el campo de la economía, de las tecnologías y de las comunicaciones en el que habitualmente se encierran los expertos de la mundialización contemporánea.

[96] No se trata de ofrecer una vuelta al mundo de las culturas o de confundir las "connected histories" con el juego de las asociaciones, como lo propone el historiador norteamericano John E. Willis Jr. en *1688. A Global History*, Nueva York y Londres, Norton & Company, 2001. Mucho menos de desarrollar una historia de vocación universal como lo propone la *World History* ni, tampoco, una *Global History* a lo anglosajón. El proyecto de reconstruir "connected histories" se opone a la idea de que existiría una historia del mundo capaz de integrar los diferentes pasados de las sociedades humanas en el seno de una narración unificada desde un punto de vista único. También le da la espalda a una *World History* reducida a un muestreo de *case studies* distribuidos a lo largo de un periodo, como lo hace la última obra de Philip D. Curtin, *The World and the West. The European Challenge and the Overseas Responses in the Age of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[97] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. XI-XVI; David Held, Anthony McGrew *et al.*, *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Polity Press y Stanford University Press, 1999. Para una relectura de Marx aplicada a los últimos desarrollos de la mundialización, véase Alex Fiuza de Mello, *Marx e a globalização*, São Paulo, Boitempo Editores, 1999.

II. "ALREDEDOR DEL MUNDO SIN CESAR"

Con el Perú, el Maluco y con la China,
el persa de nación, el scita, el moro,
y otra si hay más remota o más vecina;
con Francia, con Italia y su tesoro,
con Egipto, el gran Cairo y la Suría,
la Taprovana y Quersoneso de oro,
con España, Alemania, Berbería,
Asia, Etiopía, África, Guinea,
Bretaña, Grecia, Flandes y Turquía;
Con todos se contrata [México] y se cartea.[1]

Esta descripción de los tesoros del orbe y de las rutas comerciales que surcan el planeta tiene que sorprendernos hoy. Está tomada de un poema de circunstancia, *Grandeza mexicana*, escrito para gloria de la ciudad de México en los primeros años del siglo XVII. Su autor, que encontraremos con frecuencia, es un español, Bernardo de Balbuena. El poema está dedicado a su bien amada doña Isabel de Tobar y Guzmán y se publicó en 1604 en la capital de la Nueva España. Página tras página, la imaginación de Balbuena nos lleva por una vertiginosa vuelta al orbe que pone a la metrópoli americana en el corazón de la escena planetaria:

La plata del Perú, de Chile el oro
viene a parar aquí y de Terrenate
clavo fino y canela de Tidoro.
De Cambray telas, de Quinsay rescate,
de Sicilia coral, de Siria nardo,
de Arabia incienso, y de Ormuz granate;
diamante de la India, y del gallardo
Scita bajeles y esmeraldas finas,

[1] Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*, ed. por Luis Adolfo Domínguez, México, Porrúa, 1990, p. 79.

de Goa marfil, de Siam ébano pardo;
de España lo mejor, de Filipinas
la nata, de Macón lo más precioso,
de ambas Javas riquezas peregrinas.[2]

Bajo la pluma de Balbuena, una cohorte de comarcas lejanas, tan prestigiosas unas como otras, gravitan alrededor de la ciudad de México. En el alba del siglo XVII, la ciudad de Chimalpahin sabe cultivar su imagen. No es ni un oscuro rincón del mundo ni una periferia de Occidente petrificada en su derrota, sino una metrópoli opulenta que intercambia y se comunica con las otras partes del planeta.[3] ¿Sueño de poeta enamorado, candor indígena o proyección local de la mundialización ibérica?

La movilización ibérica

Multiplicando exploraciones, descubrimientos y conquistas, los imperios españoles y portugueses se precipitaron a lo largo del siglo XVI a una movilización militar, religiosa y económica sin precedente: "los vedados términos quebrantaron / y osaron navegar los largos mares"; [descubrieron] "los secretos escondidos / de la tierra y el húmedo elemento [...] a ningún ser humano concedidos / de noble o de inmortal merecimiento".[4] A principios del siglo XVII, el movimiento, en palabras del dominico Tommaso Campanella, sólo podía acelerarse: "para mantener aquel Nuevo Mundo en la fe es necesario que se construyan muchas naves y se saquen al mar, que lo crucen continuamente cargadas de mercancías de una parte a la otra y continuamente navegando alrededor [...] Para ello necesita el rey de las Españas muchas naves que estén dotadas de suficiente número de marineros para guiarlas y llevarlas, y para subyugar todo el Nuevo Mundo, con Asia, África, Calcuta, China y Japón y las islas".[5]

Al extender su dominación política y material, portugueses y españoles no dejaron de acumular nuevas experiencias y conocimiento. Su insaciable sed de esclavos, de metales preciosos y de información de cualquier clase

[2] *Ibid.*, p. 77.
[3] *Ibid.*, p. 79.
[4] Luís de Camões, *Les Lusiades, Os Lusíadas*, canto V, pp. 41-42, trad. por Roger Bismut, París, Robert Leffont, 1996, p. 209. [Para la edición en español: *Los Lusiadas*, trad. por Benito Caldera, ed. por José Antonio Sabio, Madrid, Cátedra, 1986, pp. 269-270.]
[5] Campanella, 1997, p. 356.

sólo tuvo parangón con sus entusiasmos evangélicos. Cientos de miles de hombres y mujeres se desplazaron, vivieron la emigración o sufrieron la trata de negros; con ellos pronto se desencadenó un incontrolable desplazamiento de objetos, creencias e ideas. Las instituciones ibéricas se multiplicaron fuera de Europa y, a finales del siglo XVI, las ciudades y las aldeas fundadas por europeos se contaban por centenas en el Nuevo Mundo.[6] Es significativo que quien percibió mejor esta dinámica y habló de un mundo *on the move*[7] haya sido un historiador del ámbito portugués.

Esta movilización en escala planetaria proyecta los imaginarios de los contemporáneos hacia horizontes que durante mucho tiempo se consideraron inaccesibles, y lleva consigo lo mismo a poetas como Luís de Camões y Bernardo de Balbuena, que a filósofos como Tommaso Campanella, que a misioneros como san Francisco Javier. Movilización más que expansión o "dilatación", en ella resuenan los versos de Camões cuando evoca "las memorias gloriosas / de los reyes que fueron dilatando / la Fe con el Imperio".[8]

El término consagrado de expansión sólo ofrece una visión parcial y unidireccional, por no decir eurocéntrica, de los desplazamientos en cadena impulsados por españoles y portugueses. En la medida en que engrana movimientos y aceleraciones que se precipitan unos a otros sobre el orbe entero, es una movilización en profundidad[9] que, incluso, escapa de la empresa de los hombres cuando esparce en lo más recóndito de las Américas microbios traídos de otras partes del mundo.[10] Dicho movimiento no conoce límites: cuando la unión de las dos coronas se agota y llega casi a su término, los ibéricos han invadido ya otras regiones del planeta y un entusiasta de la Amazonia, Cristóbal de Acuña, retoma el estribillo: "un nueuo mundo, Naciones nueuas, Reynos nueuos, ocupaciones nueuas, modo de viuir nueuo y para dezirlo, en vna palabra, vn Rio de agua dulce nauegable

[6] "By 1580, there were 225 populated cities within the Spanish domains, a number that grew to 331 by 1630", en Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow, *Cities and Societies in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, p. 3.

[7] A. J. R. Russell-Wood, *A World on the Move: The Portuguese in Africa, Asia and America, 1415-1808*, Londres, 1992.

[8] Camões, 1996, canto I, 1, pp. 2-3.

[9] En el decenio de 1570, frente a los ataques de los portugueses, decenas de miles de indios tupinambas dejaron Pernambuco para llegar al río Madeira en el corazón de la Amazonia. Russell-Wood, 1998, p. 181.

[10] Los marinos de la flota de Vasco de Gama figuran entre los que introdujeron la sífilis en la India. *Ibid.*, p. 186.

por más de mil y trescientas leguas, todo desde su nacimiento hasta su fin, lleno de nouedades".[11]

De la misma forma en que lanza hacia lo desconocido flotas y armadas, la movilización ibérica despierta y anima las subjetividades, infunde una fuerza nueva a los milenarismos, a los sueños y a las leyendas. Haciendo retroceder indefinidamente los horizontes y multiplicando las confrontaciones y los descentramientos críticos, relativiza el conocimiento de los antiguos y al mismo tiempo planetariza la Antigüedad.[12] A fuerza de poner en el mismo plano las sociedades prehispánicas y las del mundo antiguo, los escritos del dominico Bartolomé de Las Casas extienden a la esfera planetaria una Antigüedad recompuesta que modifica las fronteras establecidas por los antiguos, fronteras que los humanistas tanto respetaban. En los portugueses Garcia da Orta y Gaspar da Cruz o en el español González de Mendoza, la China milenaria impone su inevitable presencia frente a Grecia y Roma. De igual manera, la movilización cuestiona las certezas de los modernos aferrados al Viejo Mundo. Ni el presente ni el pasado salen ilesos de ella; ni los objetos ni las ideas ni los imaginarios.

Pensador de la monarquía española, Tommaso Campanella elabora a partir de la *navegazione* una verdadera teoría de la "movilización católica" de filiación mesiánica y milenarista. Antes de él, el gallego Bernardino de Escalante había construido su historia de la expansión portuguesa dando cuenta de "la navegación que los portugueses hacen a los reinos y provincias del Oriente". En cuanto a la historia de los descubrimientos del portugués Antonio Galvão, ella descubre las expediciones de Lisboa hacia Oriente y de Castilla hacia Occidente como un doble movimiento que encerraba progresivamente al orbe entre sus tenazas.[13] La movilización no sólo se despliega sobre la escena marítima, también se manifiesta discretamente al volver las páginas de un diario íntimo, en la gran digresión que efectúa el imaginario de Chimalpahin entre la Francia de Enrique IV y el Japón de los Tokugawa. A todos, la movilización les impone el gran angular, tanto al médico Garcia da Orta que intenta unir el Asia del Mar Rojo con las Molucas como a Tommaso Campanella que aprende a dar mentalmente la vuelta a la tierra con el pensamiento. En el centro de una de

[11] Cristóbal de Acuña, "Al lector", *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Madrid, Imprenta del Reino, 1641.

[12] En su *Apologética historia sumaria, 1555-1559*, 2 vols., ed. por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1967. Se observa un paso simétrico en el pintor Francisco de Holanda, pero en el ámbito de las artes.

[13] Antonio Galvão, *Tratado dos descobrimentos*, Porto, Livraria Civilização [1563], 1987.

sus comedias, Lope de Vega lanza esto a su lector: "El mundo se puede andar por tierra de Felipe".[14]

El desplazamiento de los hombres

En el Renacimiento, hombres y mujeres circulan por decenas de miles entre las cuatro partes del mundo.[15] Son los primeros actores de esta movilización generalizada. Descubridores y conquistadores, misioneros y burócratas, comerciantes y aventureros de todo pelo, trotamundos y desarraigados atraviesan el Atlántico entre Europa y América. Entre 1506 y 1600, cerca de 250000 emigrantes habrán pasado de la Península al Nuevo Mundo, y cerca de 200000 en los siguientes 50 años.[16] La mayoría no volverá a ver su tierra natal. De igual forma sucederá con los 250 a 300000 esclavos africanos llegados principalmente de Senegambia, el Congo y Angola. En 1600, 50000 esclavos africanos han pisado ya el suelo de Brasil.[17]

Para algunos, los desplazamientos condicionan toda su existencia.[18] A lo largo de su carrera, el cronista español Gonzalo Fernández de Oviedo no efectúa menos de 50 idas y venidas entre España y las Indias occidentales. Esto es verdad tanto para españoles como para portugueses que "se lanzan como desesperados a esas regiones para encontrar de qué vivir siguiendo caminos inesperados en medio de tantas pruebas y peligros".[19] Sus desplazamientos no se limitan a viajes entre Europa y América, ya que las flotas ibéricas, castellanas y portuguesas surcan "toda la redondez del mundo".[20] Un movimiento acarrea otro movimiento, un horizonte descubre otro todavía más vasto. Las expediciones que Hernán Cortés lanza sobre el

[14] En "La octava maravilla", publicada en Barcelona en 1616 en la *Décima parte de las comedias de Lope de Vega.*

[15] Susan Migden Socolow, *The Women of Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[16] Magnus Mörner, "La inmigración europea y la formación de las sociedades ibéricas", en *Historia general de América Latina*, III, 2, *Consolidación del orden colonial*, bajo la dirección de Allan Kuethe, París, Trotta, Unesco, 2001, p. 417.

[17] Herbert S. Klein, "Los esclavos africanos", en *ibid.*, pp. 516-519.

[18] Sobre la aparición del vagabundeo en las rutas de México, Norman F. Martin, *Los vagabundos en la Nueva España*, México, Jus, 1957.

[19] Francisco Rodrigues Silveira, *Reformação da milícia e governo do estado da India oriental*, ed. por Benjamin N. Teensma, Luís Filipe Barreto y George Davison Winius, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, pp. 151-152.

[20] Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación*, Sevilla, Viuda de Alonso Escrivano, 1577.

Pacífico ilustran estos perpetuos levantamientos del telón. Apenas el conquistador ha puesto la mano en el centro de México, ya piensa en atravesar el "mar del Sur" para abrir la ruta de las islas de las especias. El vencedor de México nunca alcanzará Asia, pero hasta su muerte no dejó de hacer intentos hacia Perú y la costa noroeste de América del Norte.

Un personaje de mucha menor envergadura, Guido de Labezaris, desprovisto de los medios y de las ambiciones demenciales del conquistador de México, da prueba de una movilidad aún más espectacular: deja Sevilla para ir a vender libros a México. Allá lejos, se lanza a una empresa minera antes de participar en 1542 en la expedición de Ruy López de Villalobos hacia las "islas del Poniente". La expedición fracasa, pero él sobrevive a la travesía del Pacífico. Después de interminables viajes, *vía* Lisboa y Sevilla, alcanza de nuevo México, donde toma parte en dos expediciones a la Florida antes de volver a embarcarse rumbo a Asia como tesorero de los filipinos en la flota de López de Legazpi (1564). Termina su carrera en el archipiélago asiático batiéndose contra el corsario chino Limahong. Labezaris no se contentó con recorrer el mundo, introdujo en México "la raíz del jengibre, que es una de las buenas especies de la *India*, la cual trajo con mucho secreto de la *India de Portugal*, donde fue preso él y sus compañeros [...] De este jengibre, que no fueron más de tres raíces, hay tanto, que se puede henchir el mundo dello".[21] En 1574, Labezaris también había enviado a Felipe II un mapa chino en el que figuraba el imperio del Medio y Japón, y donde se encontraba información de primera mano sobre la manera en que los chinos se representaban a sus vecinos asiáticos.[22]

Las Filipinas atraen a los trotamundos. A principios del siglo XVII, un religioso agustino, que tomó el hábito en un convento de Manila, se bate como un león contra los chinos rebeldes de la ciudad: "mató más de tres mil *sangleyes* y ahuyentó de ellos las pocas reliquias que le sobraron", y con razón: "natural de Extremadura, fue soldado en Flandes, cautivo de turcos más de veinte años, y de lo más interior de Turquía se libró por valor e industria".[23] Al lado de estas historias de vida pescadas al filo de las crónicas, otras narraciones, famosas en su época, cuentan odiseas, que

[21] Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, UNAM, 1984, p. 283.

[22] Knauth, 1972, pp. 46-47, y n. 50. "Como el país [Japón] está cerca de la salida del Sol, tiene aquel nombre. En tiempos pasados fue llamado: 'País Siervo de los Wa'."

[23] Gaspar de San Agustín, *Conquistas de las Islas Filipinas (1565-1615)*, ed. por Manuel Merino, Madrid, CSIC, Instituto Enrique Florez [1698], 1975, pp. 710-711.

impresores sagaces intentan explotar, como la de Fernão Mendes Pinto[24] o la de Pedro Ordoñez de Ceballos,[25] puntas de un enorme iceberg que reúne a miles de seres anónimos aguijoneados por el demonio del nomadismo. En esas obras, las cifras llueven como si sus autores trataran de llenar un imaginario libro de récords. Escuchemos a Pedro Ordoñez de Ceballos: "Desde la edad de nueve años [...] hasta los cuarenta y siete años anduve peregrinando y viendo el mundo andando por él más de treinta mil leguas".[26] O a Fernão Mendes Pinto: "en el discurso de veinte y un años [...] fui tres veces cautivo y diez y siete vendido en las partes de la India, Etiopía, Arabia Feliz, China, Tartaria, Macasar, Sumatra y otras muchas provincias de aquel Oriental Archipiélago".[27] Comparado con estos gigantes de las errancias planetarias, el alemán Hans Staden, que se queda con los antropófagos de Brasil, hace un modesto papel, aun cuando su aventura también tenga un gran éxito de librería (1557).[28] En esa escala, se comprende que esas proezas hayan incitado un triunfalismo: "nuestros españoles [...] que no han dejado casi en toda la redondez del mundo, mares, islas y reinos, que no hayan corrido, y de que no tengan alguna noticia".[29]

Movilización rima con mundialización. Ya sea en Lima, en México o en Goa, la llegada de un virrey, la partida de un arzobispo o de un inquisidor son acontecimientos tan memorables como sus muertes. En su *Diario*, Chimalpahin no deja de consignar esos desplazamientos que ritman la vida de la Nueva España y la atan a Europa y a América del Sur. En 1594, el arzobispo de México cambia de bemisferio y parte a inspeccionar el reino del

[24] Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1614. Reeditado por Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1998. La traducción en castellano (1620) tuvo un rápido éxito (Valladares, 2001, p. 34). Sobre las fuentes de Mendes Pinto, Rui Manuel Loureiro, "A China de Fernão Mendes Pinto, entre a realidade e a imaginação", en Antonio Vasconcelos de Saldanha y Jorge Manuel dos Santos Alves, *Estudos de história do relacionamento lusochinês. Séculos xvi-xx*, Lisboa, Instituto Português do Oriente, pp. 137-177. Agreguemos el desarrollo de una literatura portuguesa de náufragos, indisociable de las aventuras marítimas; véase Bernardo Gomes de Brito, *História trágico-marítima*, ed. por Ana Miranda y Alexei Bueno, Río de Janeiro, Lacerda Editores/Contraponto, 1998.

[25] *Viaje del mundo hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordoñez de Ceballos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614 (utilizamos la edición que apareció en la casa Miraguano Editores, Polifemo, Madrid, 1993).

[26] Ordoñez de Ceballos, 1993, p. 10.

[27] Mendes Pinto, 1988, p. 13.

[28] Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages. Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages...* [1557], París, A. Métaillé, 1979.

[29] Escalante, 1557, fol. A5.

Perú; al siguiente año toca al virrey Luis de Velasco el turno de dejar la Nueva España, después de seis años de reinado, para irse a Lima, la ciudad de los Reyes. En cada ocasión, españoles y portugueses recorren miles de kilómetros lejos del Viejo Mundo. En la primavera de 1596 varias tropas salen de la capital mexicana: unas se dirigen a China, otras a California o también a Nuevo México, La Habana y la Florida. El mismo año, el arzobispo de China, Ignacio de Millas, hace escala en México y aprovecha para predicar durante un gran auto de fe.[30]

"Movimiento hacia el movimiento, movimiento hacia más movimiento, movimiento hacia una mayor aptitud al movimiento."[31] Propulsando siempre más lejos a europeos, africanos, asiáticos e incluso amerindios, la movilización de los seres aproxima los dos hemisferios y las cuatro partes del mundo. Las distancias por recorrer, los riesgos del viaje y de la transplantación, los obstáculos de toda especie no desalientan a los menos temerarios.

Es verdad que esa época ignora la soledad. Por lo general se viaja en grupo. Ningún largo desplazamiento sin compañero de viaje, amigo, pariente, compañera, esclavo o doméstico.[32] Ni siquiera los más audaces son nunca navegantes solitarios. Sobre las huellas de los soldados, religiosos y comerciantes, artistas y letrados se dejan también tentar por los horizontes lejanos de América y Asia. También el latín atraviesa los océanos, y no únicamente en los misales de los misioneros: los hombres del arte aceptan difundir su ciencia en otras latitudes. A Tomé Dias Caiado se le envía a Goa en 1542 para enseñar latín.[33]

En 1550, a la edad de 36 años, el humanista español Cervantes de Salazar se instala en México, participa en la fundación de la universidad e inaugura brillantemente la cátedra de retórica. Simon Pereyns, que se fija también en Nueva España, era originario de Amberes; João Baptista, que pinta

[30] Chimalpahin, 2001, pp. 53, 61, 63, 105, 165. En 1605, Chimalpahin consigna el paso por México de un grupo de agustinos que salieron de España rumbo a China "para evangelizar allá".

[31] Sloterdijk, 2000, p. 35.

[32] Louise Bénat Tachot, "La navegación hispánica en el Atlántico: aspectos laborales y técnicos (siglos XVI-XVII)", en Eduardo França Paiva y Carla Maria Junho Anastasia (eds.), *O trabalho mestiço. Maneiras de pensar e formas de viver, séculos XVI a XIX*, Belo Horizonte, Anablume, Universidade Federal de Minas Gerais, 2002, pp. 79-97.

[33] Es probablemente el autor de un epigrama impreso en la obra de Garcia de Orta, *Colóquios dos simples* (1563); *cf. Do mondo antigo aos novos mundos. Humanismo, classicismo e notícias dos descobrimentos em Evora (1516-1624)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descubrimentos Portugueses, 1998, p. 125; Luís de Matos, *L'expérience portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa, Fondation Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 16-18.

en los colegios jesuitas de Olinda y de Salvador de Bahia, era nativo de Horne, en Flandes.[34]

En la segunda mitad del siglo XVI, cuando un galeón comunica regularmente Acapulco con Manila, nuevas generaciones rompen el récord de distancia y movilidad al dar varias veces la vuelta al orbe. Tal es el caso del franciscano Martín Ignacio de Loyola, cuyas actividades misioneras lo conducen a desplazarse del Extremo Oriente a América del Sur.[35] Los europeos no son los únicos en cambiar de continente. Indios y mestizos de América aparecen en el Viejo Mundo. Muchos de ellos como esclavos. Algunos son más afortunados: el mestizo Muñoz Camargo llega a la Corte para ofrecer a Felipe II la historia que escribió. El nieto del emperador Moctezuma, don Diego Luiz de Moctezuma, se casó en España, donde murió en octubre de 1607 llorado por la nobleza india de México.[36] Ésta debió acostumbrarse a recibir de la Península noticias de la familia imperial. En la misma época, el Inca Garcilaso de la Vega, hijo de la princesa Isabel Chimpu Occlo, residía en Montilla, en una aldea de Andalucía, mientras que el mestizo Diego Valadés pasó la segunda parte de su existencia en el corazón de Italia, cerca del soberano pontífice. Entre los nuevos habitantes de América que son los criollos, muchos alcanzan España para realizar sus estudios, proseguir su carrera o publicar libros; otros deciden volver la espalda a Europa y conocer Asia. No hubo regreso para Felipe de Jesús, que sufrió el martirio en Nagasaki en 1597, o para el obispo de Cebú, Pedro de Agurto, muerto en 1608 en su diócesis filipina.[37]

A decir verdad, los súbditos de la monarquía católica sabían que otros, antes que ellos, habían atravesado el océano. El Renacimiento era una época menos amnésica que la nuestra. El movimiento trae a la memoria otros movimientos. En Goa, el médico portugués Garcia da Orta evoca repetidas veces en sus *Colloques* las grandes expediciones chinas que penetran en el océano Índico. En la Nueva España y en Perú, en los debates sobre el poblamiento de América, los sabios hacen la lista de los pueblos candidatos al viaje y de las expediciones de altura. Las emigraciones de los hebreos, las expediciones de los cartagineses, la presencia de los griegos de la Atlántida,

[34] Serafim Leite, *Artes e ofícios dos jesuitas no Brasil (1549-1760)*, Lisboa y Río de Janeiro, Edições Brotéria, 1957, p. 125; del mismo autor: "Pintores jesuítas do Brasil (1549-1760)", en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, 1951, XX, pp. 209-230.

[35] Véase el capítulo XI.

[36] Chimalpahin, 2001, pp. 125-127.

[37] *Ibid.*, p. 207.

el periplo de Hanon o la travesía del Pacífico por los asiáticos apasionan a la gente más culta de los dos mundos.[38]

La búsqueda de los antecedentes históricos no concierne solamente a las migraciones de los pueblos. Habiendo podido mirar las producciones artísticas que se realizan en diferentes partes del mundo, el artista portugués Francisco de Holanda se asombra de sus semejanzas y formula la hipótesis de que el arte antiguo conoció una primera difusión planetaria. Basándose en indicios chinos, indios, marroquíes, brasileños y peruanos que pudo observar, sostiene que hace siglos el arte de la Antigüedad clásica se extendió por todas partes y que en su estela "los principios de la pintura antigua habían circulado por todo el mundo".[39] Hoy en día, la uniformación artística nos parece una amenaza para el porvenir, pero a mediados del siglo XVI Holanda la percibe como un fenómeno del pasado. Los hombres del Renacimiento eran más sensibles a una prehistoria del mundo, hecha de desplazamientos a larga distancia, de migraciones transocéanicas y de influencias intercontinentales, en acuerdo, por otra parte, con la tradición que los textos bíblicos y la Iglesia enseñaban a los cristianos de todo el mundo.

La búsqueda de tesoros

Otro signo de la movilidad de los hombres: los formidables flujos de mercancías que transitan de un mundo a otro. Su descripción hiperbólica hace que algunas partes de *Grandeza mexicana* parezcan el catálogo de un almacén de lujo para fiestas de fin de año. Ante nuestros cansados ojos desfilan el oro y la plata de las Américas, las especias de las Molucas, las sedas y las porcelanas chinas, los marfiles de Goa, los relojes de Flandes, los grabados romanos... México es el depósito en el que se apila lo que el mundo tiene de más refinado y exquisito. La circulación de mercancías de un extremo al

[38] Teresa Martínez Terán, *Los antípodas. Los orígenes de los indios en la razón política del siglo XVI*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

[39] En el tratado que consagra a la pintura antigua, Francisco de Holanda intenta demostrar que "o antigo levava a todo". Está convencido de que encuentra en las formas que llegan de todo el mundo —"todo o mundo"— la tradición clásica: "que toda fumega à antiguidade; mas o que *é* mais de maravilhar que até o novo mundo da gente bárbara do Brazil e Peru, que atégora forão inotos aos homens, ainda esses em muitos vasos d'ouro que eu vi, e nas suas feguras tinhão a mesma razão e desceplina dos antigos". Y concluye "que não é pouco argumento de já aquellas gentes serem n'outro tempo conversadas, e de os preceitos da pintura antigua serem já semeados por todo o mundo até os antipodas". Francisco de Holanda, *Da pintura antiga*, Lisboa, Casa da Moeda, 1983, p. 88.

otro del planeta es lugar común en las crónicas de la época. Medio siglo antes de Balbuena, el médico portugués Garcia da Orta subraya, en Goa, la pasión de sus compatriotas por el gran comercio: "A los portugueses que navegan por la mayor parte del mundo sólo les interesa hacer fructificar su mercancía; se preguntan sobre lo que llevarán al ir y sobre lo que traerán al regresar".[40] La expansión portuguesa hacia África y Asia, y luego la colonización española en América, lanzaron a los mares flotas cargadas de mercancías y metales preciosos con los que esos continentes abastecían a Europa de grado o por fuerza. El dinero americano, cuando no se escapa de manera más o menos clandestina para China, atraviesa el Atlántico para llenar las arcas europeas. Las especias asiáticas toman la ruta del océano Índico, rodean África, remontan el Atlántico sur para amontonarse en los almacenes de los puertos de Lisboa y Amberes. Una mercancía humana, las "piezas" llegadas de África, alimentan los circuitos negreros que vinculan los puertos de Guinea, Angola y Cabo Verde con el Brasil de los portugueses, las Indias occidentales y las tierras de Oriente.

Sobre esas rutas marítimas circulan, cada vez en mayor número, objetos raros que llenarán las colecciones de los príncipes y los gabinetes de curiosidades europeas. En las tiendas de Lisboa, el gallego Bernardino de Escalante se extasía frente a los objetos fabricados por artesanos chinos, quienes son "grandísimos pintores de follajes, páxaros y montería, como se vee muy bien en las camas, mesas, vandejas, rodelas y otras bugerías que de alla [*sc.* China] se traen à Portugal".[41] En México, Balbuena se apasiona con las perlas, las piedras bezoares "de los incultos Andes", el ámbar del Malabar, los tapices persas, la "fina loza del Sangley medroso", los diamantes de la India, el ébano pardo de Siam.[42] A lo largo del siglo XVI, las mercancías que llegan de Asia conquistan el mercado americano y encuentran compradores tanto en México, Lima y Salvador de Bahía como en Amberes, Lisboa, Roma o Sevilla. La América india se despoja también de sus tesoros. En 1539, la nobleza india de México ofrece un fastuoso mosaico de plumas al papa Paulo III. A finales del siglo continúa expidiendo piezas raras y preciosas a la corte de Castilla, como esos "dos ocelotes de piedra" y las suntuosas tilmas, "una [...con] un sol rojo; y una tilma de turquesas con las esquinas de [piel de] ocelote, dividida [en diagonal] y con las orillas de

[40] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da India*, ed. por el conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional, 1891-1895.

[41] Escalante, 1557, p. 49.

[42] Balbuena, 1990, pp. 78, 77.

chalchihuites",[43] destinadas al rey Felipe II. En Europa, en uno de los extremos de la cadena, los tesoros se acumulan. En Florencia, los Médicis, curiosos y afortunados, coleccionan objetos mexicanos: códices y manuscritos, mosaicos de turquesas, mitras de plumas multicolores, piezas de jade o de obsidiana.[44] El origen de estas piezas apenas inquieta a sus poseedores: los inventarios florentinos de 1539 y 1553 se obstinan en atribuir una proveniencia asiática a objetos manifiestamente amerindios "plumas de la India", "máscaras traídas de la India", y de Florencia al Tirol el empleo recurrente de los adjetivos *indiano* o *moresco* basta para señalar el lejano origen de las adquisiciones.[45]

Mucho se han ponderado los envíos de metales preciosos a Europa y mucho se ha especulado sobre sus repercusiones.[46] Sin embargo, comparándola con aquellos, la circulación de las *mirabilia* y de la *curiosa* nada tiene de epifenómeno. Los arribos pueden contarse por centenas e incluso por millares cuando se trata de piezas de porcelana. Desde comienzos del siglo XVI, los almacenes reales de Lisboa reciben enormes cantidades de objetos, cerca de 700 entre 1511 y 1514. "Embarcadas en Oriente rumbo a Lisboa y de allí al resto de Europa, las porcelanas se contaban en *corjas*, es decir, en lotes de veinte unidades cada uno, y si se cuenta que cada navío transportaba de dos a tres mil *corjas* de porcelana, cada navío podía contener un promedio de cincuenta mil piezas [...] Se trataba de una producción en serie, o casi, de objetos corrientes destinados a la exportación."[47] Se comprende que en 1580 la ciudad de Lisboa no tuviera menos de seis almacenes de porcelana china, situados en la Rua Nova dos Mercadores.[48]

Las piezas, cuando no seducen a los piratas franceses o ingleses que las interceptan, impresionan a los observadores y suscitan descripciones. En

[43] Chimalpahin, 2001, p. 41.

[44] Detlef Heikamp, *Mexico and the Medici*, Florencia, Editrice Edam, 1972, p. 35: "Otto teste di varii animali grandi come nocciuole di varie pietre e gioie di mano di Benvenuto Cellini in scatolino coperto di cuoio nero", en *ASF, Guardaroba Medicae*, vol. 37, *Giornale della Guardaroba di Sua Eccelentia Cosimo de Medici*, c. 13 v. 1559, 13 de junio.

[45] Heikamp, 1972, p. 10.

[46] Véanse los trabajos de Pierre Chaunu, de Frédéric Mauro o de Michel Morineau en los ámbitos de la historiografía francesa.

[47] *XVII Exposição de Arte, Ciência e Cultura do Conselho da Europa – Os Descobrimentos Portugueses e a Europa do Renascimento, Núcleo Jerónimos II, catálogo da exposição*, Lisboa, Jerónimos, 1983, citado en Francisco Bethencourt y Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, p. 549.

[48] *Ibid.*, p. 550. En 1573, dos galeones de Manila a punto de partir rumbo a Acapulco transportaban 22300 piezas de "porcelana china dorada y otras"; en Charles Ralph Boxer, *O grande Navio de Amacau*, Fundação Oriente, 1989, p. 2.

su tratado sobre China, que publica en 1569, el dominico Gaspar da Cruz recuerda que imágenes de dragones, bordadas con hilos de oro e importadas de China,[49] decoran las iglesias portuguesas. Esos arribos masivos lanzan nuevas modas. En 1565 el banquete de bodas de Alejandro Farnesio y de la princesa María, nieta de don Manuel, se sirve en vajillas de porcelana azul y blanca. Cocineros indios preparan los platillos, y se ofrece a los convidados agua del Ganges, del Indo, de los grandes ríos africanos y de las Molucas.[50] En 1563, el embajador de Portugal en el Concilio de Trento se enreda en una crítica del uso ostentoso de las vajillas de oro y plata, y sostiene que el empleo de la porcelana de China convendría mejor al espíritu de reforma que sopla sobre la Iglesia. Algunos años más tarde, la Roma de los papas seguirá sus consejos y, al igual que Portugal, comerá en platos chinos.

En sentido inverso, las artes europeas, pinturas, esculturas y grabados, cristalería de Venecia, tejidos preciosos de Italia, se lanzan a la conquista del mundo. A finales del siglo xvi, una embajada española, que hace escala en las Filipinas, lleva presentes al sogún del Japón, entre ellos vajillas de plata, americana o europea, que causan sensación, y un elefante "negro" que el gobernador de Manila había recibido de Camboya.[51] Esos cambios de sitio se multiplican. Fáciles de transportar a grandes distancias, las producciones del arte europeo siguen itinerarios a menudo sorprendentes. La multiplicación de los relevos explica la complejidad de los recorridos. Como el de la imagen andaluza de Nuestra Señora de la Antigua. Al comienzo, una tela española que representa a la Virgen de Sevilla inspira un grabado del flamenco Jan Wierix. Luego, este grabado da media vuelta al mundo y llega a Japón, a la misión jesuita de Arima, en donde, en 1597, se reproduce en el seno del taller del padre Niccolò. Inmediatamente la copia japonesa se expide a Macao, cuando los portugueses y la Compañía acampan a las puertas de China. Poco después, el padre Ricci la lleva en su equipaje a Pekín y ofrece la copia japonesa a un letrado, Ch'eng Dayu, quien a su vez la utiliza como motivo para *inkcakes* en la colección intitulada *Ch'eng-shih mo-yüan* (1606).[52] Al igual que esta Virgen sevillana, que pasa por manos españolas,

[49] Gaspar da Cruz, *Tratado das coisas da China*, ed. por Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Cotovia, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses [1569-1570], 1997, p. 181: "São umas serpentes tecidas de fio de ouro, das quais hão vindo muitas a Portugal que se dão para ser-virem nalguns ornamentos das igrejas".

[50] Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 549.

[51] Knauth, 1972, pp. 138-139.

[52] Una reproducción de la versión china en Michael Sullivan, *The Meeting of Eastern and Western Art*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1989, p. 52.

flamencas, japonesas, italianas y chinas, los objetos viajan por las cuatro partes del mundo sin detenerse en las fronteras de la monarquía católica.

CIRCULACIÓN ESPIRITUAL Y TRAVESÍAS MÍSTICAS

Otro componente de la mundialización ibérica, y no de los menores: el regreso a Europa. El martirio de los franciscanos de Nagasaki[53] inspiró, primero, telas realizadas en Macao para mostrar el drama a los portugueses y a sus huéspedes chinos, y para acompañar las ceremonias locales. Los pintores obtuvieron de allí muchas copias que las autoridades expidieron a México y a España. Luego Roma las retomó en forma de grabados a los que la Compañía de Jesús aseguró una difusión universal. Virgen de Sevilla o mártires del Japón, las imágenes circulan "a gran velocidad" de este a oeste y de oeste a este.

En diciembre de 1598, más de un año después de las ejecuciones de Nagasaki, México recibe las pinturas hechas en Macao. El *Diario* de Chimalpahin hace eco de ello: "allá en San José, colgaron cuatro lienzos con pinturas en la iglesia; todos fueron a mirarlas y admirarlas, españoles y naturales [...] por la tarde, llegaron los restos de los padres descalzos que habían muerto en Japón, en las tierras de China, por la tarde llegaron los religiosos trayendo en hombros las cajas donde venían [los restos]". A los productos de lujo y a los metales preciosos que franquean los océanos se agregan objetos dotados de una fuerte carga espiritual. Desde 1578, México festeja la llegada de las "reliquias y huesos de los santos que habían venido de Roma".[54] La Compañía de Jesús había obtenido de las iglesias de Roma un número impresionante de restos de santos y mártires, 214 piezas en total, alrededor de las cuales organizó una ceremonia grandiosa. Conocemos el detalle por una carta que se publicó en México en 1579[55] para prolongar el esplendor de las fiestas. La traslación de las reliquias, un verdadero "tesoro", sacralizaba la tierra que las acogía magnificando el papel de la Compañía en las cuatro partes del mundo. "Ossa fides merito sanctorum portat ad Indes" ("merecidamente la fe lleva los restos de los santos a

[53] *Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860*, México, Museo Nacional de Arte, 2001, p. 80.

[54] Chimalpahin, 2001, pp. 73, 25.

[55] *Carta del padre Pedro de Morales*, México, Antonio Ricardo, 1579, ed. por Beatriz Mariscal Hay, México, El Colegio de México, 2000.

las Indias"). En el momento en que la Alemania infiel caía en el pecado de herejía, México accedía al rango de tierra prometida donde a su vez emigrarían los santos.[56] En la imaginación de los jesuitas, la traslación de las reliquias entrañaba el movimiento de los astros del cielo. Una pintura colgada en una de las efímeras arquitecturas erigidas para la ocasión lo decía explícitamente: "¿Qué son estas nuevas luminarias / que más brillantes que el Sol entran en nuestro hemisferio y aquí se establecen?" Junto con las reliquias, el cielo entero se desplazaba hacia América, violando las leyes de la naturaleza:

La estructura fija de los astros
mudó las posiciones antiguas,
y Eos abandona las ciudades
para iluminar el occidente.[57]

Concebida en su marco planetario, la traslación de las reliquias, explica el autor de la carta, resuena de "un polo al otro". En italiano, una de las lenguas universales del Renacimiento y de los jesuitas, proclama la división continental del trabajo espiritual:

Goa à Giapone, México à la China
Osse Sancte daran é gente fina.

[Y Goa al Japón, México a China
huesos santos darán y gente fina.]

Tendida entre la India y el Japón y entre México y China, esta trama se injerta en las bases que la Compañía adquirió en el Asia portuguesa y en el archipiélago de las Filipinas. Misioneros y candidatos al martirio están prestos a convertir a la China de los Ming y al Japón. Y para quien no haya comprendido el mensaje, la estatua de un filósofo colocada sobre uno de los arcos del triunfo construidos para la ceremonia aclaraba el porvenir: "no vendrían solas estas reliquias, porque su Sanctidad embiaría muchas más para que de aquí passen a la China [...] Tiempos vernán que de aquí / yrán más adelante".[58]

[56] *Ibid.*, pp. 52, 49, 51, 97.
[57] *Ibid.*, p. 97.
[58] *Ibid.*, pp. 103, 54.

Al igual que los hombres y las mercancías, a las reliquias antiguas y medievales se les impulsa hacia el otro extremo del orbe. Viajan al ritmo de los acentos proféticos del Antiguo Testamento: "Su sonido se extendió por toda la tierra"[59] (Salmo 18), podía leerse en un macabro cuadro que mostraba un púlpito donde los esqueletos habían tomado el lugar del predicador. Veinte años más tarde, en 1598, cuando los restos de los mártires del Japón atravesaron la Nueva España para enriquecer los santuarios europeos, la profecía se cumplió. De esa manera se concluye esa vuelta al orbe que enlaza Oriente con Occidente y Occidente con Oriente, y consagra una nueva geografía del cristianismo romano en el seno de la cual México, la antigua metrópoli pagana, figura como etapa obligada y relevo consagrado. Seis años después, en 1604, Balbuena se regocija con esta mundialización:

> En ti se junta España con la China,
> Italia con Japón [...]

Aun cuando el poeta sueñe más con las riquezas materiales y los ojos de su amada que con los tesoros de la fe, en este entusiasmo hispano explota la misma energía cinética que anima la mirada planetaria de la Compañía de Jesús.

"De China acaba de llegar la noticia"

"Yquac ohualla tlahtolli in la China omachiztico."[60] Informes y rumores circulan de un mundo a otro. Desde México, los flamencos de la ciudad siguen discretamente los acontecimientos de los Países Bajos y comentan la guerra en curso entre los navíos españoles y los del príncipe de Orange a lo largo de Middelbourg y Flessingue.[61] En 1585, en Granada, Nicaragua, un sastre flamenco se apasiona tanto por los "asuntos de los Estados de Flandes"[62] que inquieta a la inquisición de México.

[59] "In omnem terram exivit sonus eorum", *ibid.*, p. 96. Otro versículo constituye una referencia directa a la ciudad situada en medio de las cañas, México-Tenochtitlan: "In cubilibus, in quibus habitabant Dracones, orictur viror calami et iunci", I Isaías 35, es decir: "En la guarida donde moraban los chacales verdeará la caña y el papiro", *ibid.*, p. 37. Las cuatro partes del mundo se evocan en la inscripción: "Reliquiis sacris olim subjecimus Afros Europam atque Asiam; Carolus Americam", *ibid.*, p. 39.

[60] Chimalpahin, 2001, pp. 110-111.

[61] México, AGN, *Inquisición*, vol. 165, exp. 5.

[62] *Ibid.*, vol. 126, exp. 7.

Desde la primera mitad del siglo XVI incidentes al parecer menores revelan que poco a poco circuitos sin precedentes se bosquejan entre las Américas y Asia, vínculo capital para la puesta de la mundialización ibérica. A finales de 1530, un insólito e inquietante rumor llega a la fortaleza de Malaca a propósito de una expedición que habría partido de las costas de México, aproximadamente a 10 000 kilómetros de allí. No es la primera vez que navíos españoles intentan alcanzar Asia por el Pacífico.[63] Por fortuna, para los portugueses, que temen como a la peste la competencia castellana en esa región del globo, la expedición mexicana fracasa, al igual que las anteriores. Uno de los dos navíos naufraga y los sobrevivientes del otro, un marinero de Palos, Juan Camacho, y un niceno, de alrededor de 30 años, Miguel Nobre,[64] terminan por caer en manos del gobernador de las Molucas, Antonio Galvão. Éste interroga al niceno que le revela los preparativos que los españoles llevan a cabo en la costa pacífica de América. El portugués, apostado en el extremo de Asia, y sin haber visitado nunca las Indias occidentales, comprende de pronto que lo que se trama en América puede poner en peligro la presencia de su amo en África. Por boca de los sobrevivientes descubre que quien mandó construir los navíos en el puerto mexicano de Tehuantepec es el marqués del Valle, Hernán Cortés en persona. El niceno lo instruye sobre el tonelaje y las tripulaciones de los navíos, sobre el itinerario y los puertos de embarque. Le informa de otros preparativos que acordaron el "gobernador de Guatemala", Jorge de Alvarado, y el virrey de México, don Antonio de Mendoza, que acababa de entrar en funciones. El fantasma del avance de los castellanos en el Pacífico surge de aquellos interrogatorios, cargando el horizonte del levante con amenazas alarmantes y concretas. El gobernador portugués imagina ya las flotas de galeones construidos "en esa parte del sur" bogando hacia "China, las islas Lequios [Ryukyu] y las Molucas para descubrir otro nuevo mundo".[65] Cuando los portugueses llegaron a Oriente por el cabo de Buena Esperanza y el océano Índico,[66] los españoles intentaron un acceso concurrente en sentido inverso

[63] En 1521, Magallanes había vivido la cruel experiencia. En 1527 la expedición de García Jofre de Loaisa también había tocado las Molucas. Carlos Prieto, *El océano Pacífico: navegantes españoles del siglo XVI*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 61-62.

[64] Sousa Viterbo, *Trabalhos náuticos dos portugueses. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988, p. 122. Nobre era "o contramestre do ducado de Saboya, de Vila Franqua de Nisa, creado menino em Castela".

[65] *Id.*

[66] Véase la crónica de Antonio Galvão, *Tratado dos descobrimentos*, Porto, Livraria Civilização, 1987.

a partir del Nuevo Mundo. Estos últimos no han descubierto aún la ruta que les permitirá atravesar el Pacífico en los dos sentidos y establecerse en las Filipinas. Pero ya los informes franquean la barrera del gigantesco océano, pulverizando el horizonte físico y mental para operar la unión de los mundos.

De manera más trivial, los informes circulan de un continente al otro por los correos oficiales, las cartas de los particulares, los relatos de los viajeros o las capturas de intrusos, como acabamos de verlo en las Molucas. Las redes de las administraciones portuguesa y española, de la Iglesia, de las órdenes religiosas, de los comerciantes, marranos[67] y cristianos viejos, unen las diferentes partes del globo. En 1547, el religioso agustino Jerónimo de Santiesteban informa al virrey de México que los miembros de la expedición dirigida por Villalobos llegaron hasta Malaca y que él mismo se encuentra en Cochín, en la India portuguesa.[68] La duración de los viajes nos parece hoy considerable. Para la época es revolucionaria si la relacionamos con el hecho de que hasta fines del siglo XV no existía la menor comunicación entre esas comarcas. A la falta de todo movimiento suceden tránsitos repetidos, regulares, cuyos plazos se calculan en meses o incluso por semanas. En mayo de 1592, México sabe que su ex arzobispo Pedro Moya de Contreras murió en Castilla tres meses antes. El anuncio de la muerte de Felipe II llega cuatro meses después a México. Bajo Felipe III, la capital de la Nueva España se entera del nacimiento del príncipe heredero después de cinco meses. Oficiales o privadas, las noticias van y vienen entre México y Europa. Las oficiales nunca pasan inadvertidas para la población: cuando el arzobispo murió, Chimalpahin anota: "El 29 de mayo comenzaron a tocar a muerto las campanas de todas las iglesias de México; y durante 18 días se tocaron las campanas en la ciudad". Con ocasión de la desaparición del rey, en febrero de 1599, en el momento en que las campanas repicaron su concierto fúnebre, "se ordenó que todos los españoles ayunaran, y se pusieron de luto".[69] Pero México no sólo recibe noticias de la metrópoli, sabe regularmente lo que sucede en Perú, en Manila, en el golfo del Caribe o incluso de África *vía* los negreros portugueses. El 8 de diciem-

[67] Véase el ejemplo, entre tantos otros, de Diogo Fernandes Vieira, nacido en Porto hacia 1530, establecido sucesivamente en Pernambuco, México y Manila, con una red familiar que se extiende de Brasil a Lisboa y a Goa. John Russell-Wood, *Um mundo em movimento. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Algés, Difel, 1998, p. 167; Nathan Wachtel, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, París, Seuil, 2001.

[68] Knauth, 1972, p. 39.

[69] Chimalpahin, 2001, pp. 101-103, 43, 75.

bre de 1605, Chimalpahin vuelve en su *Diario* a los asuntos de Asia: "se supo que había habido muchos [muertos] en la China[70] cuando hace un año, en la fiesta de san Francisco, ocurrió una batalla; y no murieron tantos españoles, pero sí murieron muchos naturales de aquellas tierras llamados *sangreyes*".[71] La revuelta de los chinos de Manila (o *sangreyes*) de 1605 fue ahogada efectivamente en sangre y dejó 23 muertos entre los rebeldes.

México es sólo un eslabón entre otros en los circuitos que irradian desde Manila. A la vía pacífica y mexicana que va a España se agrega la vía terrestre y asiática. Después de la matanza de los chinos rebeldes, el gobernador de Manila decide enviar dos agustinos a Castilla, "por vía de la India Oriental [...] por Goa, Persia, Babilonia, Turquía e Italia", y otros dos embajadores a China *vía* Macao, "para dar cuenta del suceso y reconocer cómo se había recibido en aquel Reino". [72] Valió la pena. "En los navíos de la China", el gobernador de Filipinas recibió tres cartas del "virrey" chino de las provincias de Chincheo, que daba acuse de recibo de la misiva de Manila. [73] Ese acontecimiento local se conoció en escala planetaria y su difusión sobrepasó, incluso varias veces, los confines de la monarquía católica para tocar o atravesar casi todos los grandes imperios del orbe, fueran portugués, persa, otomano o chino. Ciertamente, la eficacia y la seguridad de las redes de comunicación dejaban mucho que desear: los religiosos que partieron de Manila para alcanzar España tardaron tres años en llegar a la Península, al precio de "innumerables trabajos".[74] Sin embargo, lo esencial está allí: el esfuerzo para poner en órbita una información local y la atención que la inmensa China pone en su recepción son signos de la asombrosa apertura de los horizontes ibéricos.

Para quien se limite a imaginar el orbe desde las riberas de la Europa occidental, Manila está sin duda en el "fin del mundo", pero ¿quién se arriesgaría todavía a designar así un puesto de avanzada vuelto hacia China, Japón, Corea y Asia del Sudeste? Las Molucas de los portugueses, las Filipinas españolas y México se perfilan como las mayores estaciones de enlace de una información que se mundializa y cuya fuente puede estar lo mismo en Manila que en París. En octubre de 1606, la capital de la Nueva

[70] China, en la mente de los españoles, designa la parte del Extremo Oriente que une las Filipinas con el Imperio Celeste propiamente dicho.

[71] Chimalpahin, 2001, p. 105.

[72] San Agustín, 1975, pp. 709-711, 712, 713.

[73] *Ibid.*, p. 715. La correspondencia es regular tanto con las autoridades japonesas como con las chinas.

[74] *Ibid.*, p. 713.

España comenta otra noticia de Asia que inmediatamente inflama los espíritus: "se supo que los españoles habían conquistado la provincia llamada Las Molucas, la cual ahora pertenece a nuestro señor el rey don Felipe III que está en España; se supo asimismo que los cristianos capturaron al rey que gobernaba en Las Molucas".[75] En su *Diario*, Chimalpahin reúne en dos renglones la Europa de Felipe, el Asia de las Molucas y la América mexicana. Esa frasecita muestra que México se ha vuelto uno de los pasos obligados de las noticias que circulan en los cuatro rincones del planeta. Instalado casi a mitad del camino entre teatros separados por miles de kilómetros, entre la Extrema Asia y la Europa occidental, siempre al acecho desde su ermita de San Antonio Abad, Domingo de San Antonio Muñón Chimalpahin recolecta noticias de los gigantescos espacios que recorren los ibéricos.

Y la monarquía católica no tiene el monopolio de la información. Sus fronteras filtran muchas noticias, incluso en las materias más sensibles. Desde inicios del siglo XVII el imperio otomano se interesa en el Nuevo Mundo.[76] He aquí cómo en 1513, el famoso mapa del mundo de Piri Reis presenta a Estambul el descubrimiento de Brasil: "Rumbo a la provincia de Hint [la India], un navío portugués encontró vientos contrarios que lo alejaron de la costa. Después de que una tempestad los llevó hacia el sur, vieron frente a ellos una ribera [...] y gente desnuda sobre la costa que les lanzaba flechas con puntas de hueso de pescado". [77] El mapa del Nuevo Mundo da a los peores adversarios de los ibéricos una imagen muy precisa (para la época) de las riberas del océano Atlántico. En el Asia de los portugueses, los frágiles muros del *Estado da India* tienen orejas. "El zamorín [rajá Samudri] y los demás saben inmediatamente lo que se decide en el consejo y las instrucciones de la flota que llega al Malabar y a otras partes [...] En Dabul y Surat se sabe al instante todo sobre la flota portuguesa que parte al acecho de los navíos que van y vienen a La Meca." [78] En otras partes, los horizontes conocen dilataciones gigantescas. Brasil entra en la mira del Gran Mogol y Méxi-

[75] Chimalpahin, 2001, p. 111. La expedición que envía el virrey Montesclaros reúne 800 soldados, 200 reclutados en la Nueva España y el resto en la península. Parte de Manila el 15 de enero al mando de Pedro de Acuña, llevando 3209 hombres, de los cuales 1400 son soldados; San Agustín, 1975, pp. 714, 719. Culmina con la ocupación de Tidore y la toma de Ternate en abril del mismo año. Manila festeja la noticia el 31 de mayo, cinco meses antes que México.

[76] Gregory C. McIntosh, *The Piri Reis Map of 1513*, Atenas y Londres, The University of Georgia Press, 2000.

[77] *Ibid.*, p. 45.

[78] Diogo do Couto, *Diálogo do soldado prático*, ed. por Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p. 21.

co obsesiona al archipiélago nipón. A finales del siglo XVI, las autoridades japonesas siguen con atención el destino de la Nueva España, confiando en encontrar en ella un nuevo socio comercial y otra salida hacia las tierras de los "bárbaros del sur", o presintiendo la lamentable suerte que les espera en caso de una conquista española. Nada ignoran de los asuntos europeos, se trate de las intrigas de Antonio, el pretendiente al trono de Portugal, o de los conflictos que oponen a España, Inglaterra y Turquía.[79] Por todas partes, portugueses que salen de las fronteras de la monarquía, renegados y comerciantes también propagan lo que saben del mundo de los ibéricos.

[79] Knauth, 1972, p. 135.

III. OTRA MODERNIDAD

Deben ser enviados también por todo el mundo
matemáticos belgas y alemanes
para conocer los movimientos de los astros,
constelaciones y [...] profundidad de los mares.
TOMMASO CAMPANELLA,
Monarquía de España, 1598

LAS CIFRAS están allí. En 1605, las librerías castellanas expidieron una parte de la primera edición de *Don Quijote* al Nuevo Mundo, aproximadamente 300 ejemplares para la Nueva España y un centenar para Cartagena de Indias. Parte del tiraje desapareció en naufragios que sobrevinieron a lo largo de La Habana y de Santa Margarita, pero al menos 72 ejemplares de la novela de Miguel de Cervantes llegaron a Lima en manos del librero Miguel Méndez. De allí, los volúmenes tomaron la ruta de Cuzco y de las lejanas regiones de los Andes. El mismo movimiento llevó a América del Sur la primera edición de las *Comedias* de Lope de Vega.[1] Desde el siglo XVI otras partes del mundo se habían acostumbrado a recibir y leer literatura europea, tanto sus clásicos como sus novedades, tanto sus obras maestras como su producción gris. La movilización ibérica desencadenó una revolución en la historia del libro europeo que apenas empezamos a valorar.[2]

LIBROS ALREDEDOR DEL MUNDO

Las eruditas referencias de Chimalpahin, las alusiones literarias de Balbuena o las citas en que abunda la ceremonia de las reliquias enviadas a México en 1578 serían inconcebibles sin esta circulación de lo impreso. La difusión transoceánica de los libros europeos es la ilustración más concreta del

[1] Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, México, FCE, 1996, pp. 215-236.
[2] Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001.

movimiento que se adueña de todos los soportes intelectuales del Renacimiento. Pero los libros hacen más que exportar la modernidad europea: contribuyen a darle otra forma que surge de la confrontación de los ibéricos con las otras partes del mundo.

Desde comienzos del siglo XVI el libro europeo, que en su momento parte a la conquista de las tierras donde llegaron los ibéricos, atraviesa el Atlántico junto con los conquistadores, los misioneros y los representantes de la Corona, al igual que lo hizo al seguir a los portugueses a África y a las costas de la India. Más tarde, con los jesuitas, los portugueses y los italianos, se introducirá en Japón y en China. Por primera vez en su historia, libros y navíos circulan en todos los océanos. Es difícil cifrar esas exportaciones.

Las fuentes permiten identificar más de 8000 libros que salieron de España hacia las Indias occidentales entre 1558 y finales del siglo XVII, pero probablemente hay que decuplicar esta cantidad para incluir el contrabando y todo lo que se esconde a la mirada de las administraciones ibéricas.[3] Sin embargo, la movilización de los fondos europeos es sólo una transferencia mecánica que lleva consigo una serie de efectos secundarios, de reacciones o de regresos a Europa que habrían sido muy difíciles de prever u orquestar. Un ejemplo: gracias a la traducción, los clásicos de la literatura europea se reprodujeron bajo otros cielos. Hacia 1520, cuando Duarte de Resende parte para hacerse cargo de sus funciones de factor del rey de Portugal en las Molucas, lleva consigo obras de Cicerón que traduce a lo largo de sus interminables travesías;[4] al regresar a Portugal publica su versión en Coimbra bajo el título de *Marco Tulio Ciceron de Amicicia, Paradoxos e Sonho de Scipião*. Otro portugués, Henrique Garcés, especialista en minas y técnicas de extracción de plata, surca la América española llevando en su equipaje las obras de Camões y de Petrarca, a quienes traduce al castellano en el curso de sus viajes entre los dos hemisferios.

A semejanza de las imágenes, los libros impresos en Europa dan la vuelta al mundo franqueando las fronteras de la monarquía católica. Un ejemplar del *Teatro del mundo* (1579), del geógrafo antuerpiense Abraham Ortelius, llega a Japón antes de que Mateo Ricci[5] lo ofrezca al emperador de China. La *Topografía de la ciudad de Roma* (Francfort, 1597), de Théodore

[3] González Sánchez, 2001, p. 203.
[4] *Do mundo antigo aos novos mundos*, 1998, p. 124.
[5] Sullivan, 1989, p. 44.

de Bry,[6] consagrada a los esplendores de la Roma antigua, o también las vistas de las ciudades publicadas por Georg Braun y Frans Hogenberg en su *Civitates orbis terrarum* (Colonia, 1575-1583) conocen la misma suerte.[7] Los libros se exportan y circulan con sus lectores. Las bibliotecas acompañan a sus propietarios sobre los océanos del orbe. Se lee en los barcos para matar el tiempo, para uno mismo o en voz alta para los compañeros de viaje. La fama de un autor y la habilidad comercial de los libreros hacen que con frecuencia se devoren las mismas obras en diferentes partes del mundo, a miles de kilómetros de Europa. Aficionados dispersos entre África, Asia y América forman nuevos lectores que se interesan por los mismos títulos, obras piadosas, clásicos latinos o novelas de éxito. En 1583, la biblioteca de un español de Manila contenía 23 obras literarias, entre las que se encontraban *Orlando furioso* de Ariosto en traducción de Jerónimo de Urrea y la *Arcadia* de Jacobo Sannazaro.[8] Los libros que atraviesan los mares no son siempre los que la posteridad retendrá. ¿Quién, de este lado de los Pirineos, se acuerda hoy en día de la *Diana* de Jorge de Montemayor y de las continuaciones que le dieron? En la España de Cervantes, el cura que examinaba la biblioteca de Don Quijote había pedido que las llamas perdonaran esa famosa obra "y porque tuvo la honra de ser primero entre semejantes libros".[9] Esa novela pastoril, anticipado *best-seller*, los esbirros de la Inquisición la descubrieron entre las manos de los portugueses de Salvador de Bahia (1591) y de los españoles de Filipinas (1583).[10] Que la cuarta parte de la *Diana*, publicada en España en 1582, pudiera leerse en Manila apenas un año más tarde dice mucho sobre la rapidez de circulación de las obras, frecuentemente superior a la que se observa hoy en día.

Españoles, mestizos e indios letrados de América a finales del siglo XVI son bastante numerosos para constituir un mercado que interesa a los libreros de la Península. Si parte de la primera edición de *Don Quijote* se hace a la mar rumbo a América y Perú es porque, como los editores lo sa-

[6] Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Buffalo, Toronto y Londres, University of Toronto Press, 1999, p. 93.

[7] Sullivan, 1989, p. 45.

[8] Está lejos de ser la única biblioteca del archipiélago. El incendio de 1583 redujo a cenizas la "biblioteca muy buena" del obispo Salazar. Leonard, 1996, p. 201.

[9] *Ibid.*, p. 194.

[10] Ronaldo Vainfas (ed.), *Confissões da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 207, y Leonard, 1996, pp. 193-194. Trebiña (o Treviño), un español de Manila, posee también una traducción española de una vulgarización del aristotelismo de Alessandro Piccolomini y un relato histórico sobre la toma de Rodas por Solimán, p. 196.

ben, los volúmenes recién editados se venderán allí a mejor precio. Incluso los "malos libros" se exportan, y mucho. La dificultad y los riesgos que podían correr algunos títulos prohibidos en España incitan a los libreros a deshacerse de ellos expidiéndolos discretamente a la otra costa del océano gracias a redes de complicidad. Ese, por ejemplo, fue el caso de la Biblia de Vatable, cuyas tribulaciones pueden seguirse desde Medina del Campo hasta México. La *Selva de aventuras* de Jerónimo Contreras, que figura en el *Índice de las obras prohibidas*, enfrenta dos océanos antes de llegar a Manila. A comienzos del decenio de 1590, el Brasil portugués acoge títulos tan sospechosos como la *Diana*, las *Metamorfosis* de Ovidio o también la comedia *Eufrozina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos (1555), prohibidos por la Inquisición de Lisboa.[11] Donde hay comisarios del Santo Oficio éstos tienen que abrir los ojos: "Los libros son uno de los principales motivos para la inspección de los barcos, especialmente las cajas que vienen como cargamento".[12]

Al mismo tiempo que los libros, los idiomas europeos se mundializan. El siglo XVI es la era de la difusión de las lenguas antiguas, como el latín y el griego, o de las modernas, como el castellano, el portugués y el italiano. En México, a partir de 1536, los estudiantes indígenas del colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco aprenden latín, al igual que pronto lo harán los de Goa y a finales de siglo los jóvenes japoneses del colegio de Arie (93 alumnos en 1596).[13] La aparición de esos nuevos lectores revela que la circulación del libro no sólo obedece a la apertura de las rutas marinas y al azar de los viajes.

Imprentas de América y de Asia

La fabricación *in situ* del libro europeo exige el envío de un material costoso, la instalación de talleres de impresión y la presencia de impresores veteranos tan curiosos de los nuevos mundos como de las nuevas lenguas en las que les será necesario trabajar.[14] México acoge a lombardos como Giovanni Paoli, a turinenses como Antonio Ricardo y a ruaneses como Pedro Ochart. Goa emplea a flamencos como Johannes de Endem o también

[11] Vainfas, 1997, pp. 99, 300.

[12] Leonard, 1996, p. 201. Véase Emma H. Blair y J. A. Robertson, *The Philippine Islands, 1493-1803*, Cleveland, 1903-1909, vol. 5, p. 272, y Leonard, 1996, p. 377.

[13] Bailey, 1999, p. 69.

[14] Clive Griffin, *Los Cromberger: la historia de una imprenta del siglo XVI, en Sevilla y México*, Madrid, Cultura Hispánica, 1991, pp. 91-116.

a castellanos como Juan González y Juan Bustamante.[15] A ellos se agregarán ayudantes indígenas, pronto familiarizados con el arte de la tipografía.[16]

En México es donde por vez primera se siente la necesidad de producir *in situ* obras adaptadas a las necesidades de la evangelización. Desde 1561, con el apoyo técnico y financiero de los Cromberger de Sevilla y a instancias del obispo de México y del virrey, se abre la primera imprenta de las Américas.[17] Unos 40 años después, sigue el ejemplo Lima, donde se establece el piamontés Antonio Ricardo,[18] llegado de México. En Asia, en Goa, menos de 20 años después que en la capital de la Nueva España, las prensas del colegio jesuita publican su primera obra, las *Conclusiones filosóficas*.[19] Desde 1561 la Compañía edita libros en lenguas indígenas, el konkani, con una *Cartilha de Doutrina christã*.[20] En 1588, Macao imprime su primer libro a la europea con tipos móviles, el *Christiani pueri institutio* de Juan Bonifacio,[21] cuatro años después de que el jesuita italiano Miguel Ruggieri editó un catecismo en caracteres chinos en una prensa xilográfica. La primera prensa europea se instaló en Japón en 1590:[22] más de 80 libros salieron gracias a los esfuerzos de los jesuitas.[23] Las filipinas españolas abrigan una actividad más modesta: Manila espera hasta 1593 para dar a luz

[15] Marcelo Francisco Mastrilli, *Relaçam de hum prodigioso milagre*, ed. por Manuel de Lima, Biblioteca Nacional [Lisboa, Rachol, 1636], 1989, p. XXXIX. En México, Pietro Balli, que publica textos en náhuatl, zapoteco y mixteco, es un salmantino de origen francés. Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. por Agustín Millares Carlo, México, FCE [1886], 1981, p. 37.

[16] El japonés Constantino Dourado en Goa; Mastrilli, 1989, p. XVI. En México véase la lista de los indígenas hecha por el franciscano Juan Bautista, en Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1971, II, pp. 223, 225.

[17] García Icazbalceta, 1981, p. 24.

[18] *Ibid.*, pp. 37-38.

[19] La obra la publicó el Colegio de São Paulo de Goa en 1556; Mastrilli, 1989, p. XI.

[20] Francisco Bethencourt y Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, I, p. 425.

[21] Bethencourt y Chaudhuri, 1988, II, p. 474.

[22] Charles R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Lisboa, Carcanet, 1993, pp. 190-198. El primer libro que salió de las prensas japonesas fue *Sanctos no Gasagueo no uchi Nuquigaqi* (los *Hechos de los santos*). Publicado en Katsusa en 1591, estaba ornamentado con un grabado de estilo manierista. El mismo año se publicó también la *Cruz no monogatari (La historia de la Cruz)*, que está decorado con un grabado que representa a María adorando al Niño Jesús.

[23] En Amacusa, en Katsusa, y sobre todo en Nagasaki, los jesuitas editan también muchas versiones abreviadas de los clásicos japoneses y traducciones de Luis de Granada y de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis.

una *Doctrina cristiana en lengua española y tagala*.[24] Con 23 títulos publicados entre mediados del siglo xvi y 1636,[25] la India portuguesa ocupa el tercer lugar después de México (alrededor de 300 títulos) y de Japón (más de 80).[26]

Esos relevos técnicos se instalan paralelamente en los dos extremos del mundo. Mientras México edita los grandes tratados del agustino Alonso de la Vera Cruz, su *Recognitio summularum* (1554), su *Resolutio dialectica* (1554) y su *Phisica speculatio* (1557), Goa publica una primera obra de filosofía en los años 1550. Las constituciones del arzobispo de México ven la luz en 1556, y las del arzobispo de Goa 12 años más tarde.[27] Igual paralelismo y sincronía entre Japón y México: el mismo año, 1594, una herramienta lingüística de importancia, la gramática latina del portugués Manuel Álvarez, aparece en México y en Japón.[28]

Sin que podamos bablar de política concreta y menos todavía de redes, las prensas de origen ibérico estimulan la expansión de una literatura cristiana en lengua local, acelerando la circulación de los textos, de las ideas y de las creencias europeas. Por todas partes el objetivo prioritario es todavía el adoctrinamiento de los indígenas. En este sentido, los esfuerzos del arzobispo de México Juan de Zumárraga prefiguran los del arzobispo de Goa y del jesuita Valignano en Japón. Los catecismos y los diccionarios publicados en Goa, en Macao o en Amacusa son los semejantes asiáticos de los diccionarios y manuales de confesión que Alonso de Molina y Marturino Gilberti componen en México en náhuatl y en purépecha.

La mundialización de las lenguas europeas se acompaña de otra forma de penetración. Lentamente traducidos a lenguas amerindias y asiáticas, fragmentos del patrimonio clásico y un buen número de textos cristianos se vuelven accesibles a sociedades que hasta entonces eran totalmente ajenas a la tradición europea. Las *Fábulas* de Esopo se traducen al náhuatl en México y al japonés en Nagasaki. Un ejemplar de la versión nipona adornado con grabados de los discípulos japoneses del jesuita Niccolò llegará, incluso, a manos de Mateo Ricci, quien a su vez lo ofrecerá a un mandarín de

[24] Vicente Rafael, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1988, pp. 48, 26. En 1610, las prensas de Tomás Pinpin publican el *Arte y reglas de la lengua tagala*.

[25] Mastrilli, 1989, pp. xiii-xv.

[26] Brasil sólo tendrá verdaderas prensas hasta el siglo xix.

[27] *Constituciones del arçobispado y provincia de la muy ynsigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan*, México, Juan Pablos, 1556; *Constituciones do arcebispado de Goa*, Goa, João de Emdem, 1568.

[28] García Icazbalceta, 1981, p. 415; Bethencourt y Chaudhuri, 1998, ii, p. 474.

la corte del emperador de China.[29] Como consecuencia de esta dinámica de traducción, las lenguas amerindias —ninguna de las cuales se escribía hasta entonces—[30] se transcriben fonéticamente y adquieren una existencia material en forma de libros o de volantes. Esto es verdad particularmente en los casos del náhuatl, del maya, del quechua, del tupi de Brasil y del timucua de Florida.[31] La movilización ibérica impulsa la escritura latina y los tipos de imprenta europeos en todas partes del mundo. La dinámica inaugurada en América, y reactivada en Goa, gana el Extremo Oriente. También el japonés se transcribe en caracteres latinos. La misma suerte corre el tagalog, una de las lenguas de Filipinas, ya que el impresor ladino Tomás Pinpin, un filipino bilingüe, emprende en 1610 la tarea de publicar su método del castellano, *Librong Pagaaralan nang manga Tagalog nang uicang Castilla*, utilizando el alfabeto latino.[32] Las palabras viajan con los libros. El libro a la europea (*libro* en castellano) se vuelve *librong* en tagalog, mientras la palabra náhuatl *amoxtli* —que ha poco designaba las antiguas pinturas pictográficas— se mantiene en la Nueva España.

La impresión de libros *in situ* abre la posibilidad de domesticar las lenguas locales fijándolas tipográficamente y atrapándolas en las redes de la gramática latina,[33] modelo por excelencia en Europa de todas las lenguas, y sometiéndolas a las sujeciones y principios de diccionarios concebidos según el modelo del de Ambrosius Calepinus. Tanto en América como en Asia, religiosos ávidos de comunicarse con los futuros fieles multiplican las "artes" como otras tantas llaves para entrar a las lenguas del mundo: *Arte de la lengua mexicana y castellana* del franciscano Alonso de Molina, *Arte de lingua de Japam* del jesuita João Rodrigues (Nagasaki, 1608).[34] Los diccionarios representan productos todavía más ambiciosos: el de Alonso de Molina —castellano-náhuatl y náhuatl-castellano— aparece en México en

[29] Sullivan, 1989, p. 48.

[30] Con excepción del maya clásico.

[31] No es el caso de Asia, donde también el tagalog de las lejanas Filipinas poseía un sistema de transcripción.

[32] Rafael, 1988, p. 56. Manuel Arigas y Cuevas, *La primera imprenta en Filipinas*, Manila, Germania, 1910, citado en Rafael, 1988, p. 57, n. 6. Pinpin habría aprendido el oficio con un chino cristiano, Juan de Vera: imprimió a la vez obras de devoción en castellano y en tagalog. Sus actividades se detuvieron hacia 1539.

[33] Véase, por ejemplo, para América del Sur, la gramática de fray Domingo de Santo Tomás, *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1560, ed. por Rodolfo Cerrón-Palomino, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1994.

[34] Una reedición abreviada se publicó en Macao en 1620.

1571,[35] mientras que un *Dictionarium latino lusitanicum ac japonicum* se publica en Amacusa 24 años más tarde.[36] Los primeros vocabularios, obras de devoción y antologías de textos de origen europeo que aparecen en América y Asia se agregan a las numerosas obras que las prensas y las librerías ibéricas expiden a las cuatro partes del mundo. Gracias a todos esos libros, que ante todo respondían a las ambiciones de una empresa evangelizadora llevada en la escala del orbe, la imprenta y la literatura europeas se mundializan.

El regreso a Europa de nuevos saberes

Por lo general, la mundialización ibérica, impulsada desde Europa, sólo deja a sus puntos de enlace americanos y asiáticos un papel puramente local. En ese contexto, y durante mucho tiempo, el regreso de lo impreso americano o asiático al Viejo Mundo es una excepción. Sin embargo, el destino de los *Coloquios dos simples*, la suma sobre la botánica india publicada en Goa en 1563 por el médico portugués Garcia da Orta, merece que nos detengamos en ellos. Concebida bajo la forma de un diálogo entre el autor y un español curioso de los remedios de las Indias, la obra se dirige a un público europeo y se aplica a corregir errores e ignorancias. Su éxito es fulminante: a partir de 1567 Charles de L'Escluse (Clusius) lo traduce al latín; luego, Annibale Briganti (Venecia, 1575), al italiano, y pronto se integra en publicaciones europeas, comenzando por la de Juan Fragoso (Alcalá de Henares, 1566) y la de Cristóvão de Acosta (Burgos, 1578).[37] La llegada de las "drogas" exóticas al mercado europeo y su adopción en el seno de las farmacopeas occidentales despiertan tal curiosidad

[35] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Antonio de Espinosa, 1571.

[36] Boxer, 1993, p. 195.

[37] Clusius, *Aromatum et simplicium aliquot medicamentorum apud Indos nascentium historia...*, Amberes, 1567 (reediciones en 1574, 1579, 1593, 1605, 1605-1611). Véase también Annibale Briganti, *Due libri dell'Historia de i semplici, aromati et altre cose che vendono portate dell'Indie Orientali alla medicina di don Garzia dell'Orto, medico portughese...*, Venecia, 1575 (reediciones en 1580, 1582, 1589, 1605 y 1616); Juan Fragoso, *Catalogus simplicium medicamentorum...*, Compluti, Alcalá de Henares, 1566; Cristóvão de Acosta, *Tractado de las drogas, y medicinas de las Indias Orientales, con sus plantas debuxadas al vivo por C. A., médico...*, Burgos, Martín de Victoria, 1578, y la traducción latina de esa obra: *Aromatum et medicamentorum in Orientali India nascentium liber...*, Amberes, C. Plantin, 1582, en A. J. Andrade de Gouveia, *Garcia d'Orta e Amato Lusitano na ciência do seu tempo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Lingua Portuguesa, Biblioteca Breve, pp. 79-82.

y atizan de tal manera los intereses comerciales que la información se divulga rápidamente. La movilización se invierte entonces: saberes nuevos se exportan a Europa y explotan los enlaces técnicos recién implantados en tierras lejanas.

Excepcional por su éxito europeo, la obra de Garcia da Orta no es sin embargo un caso aislado. Desde la segunda mitad del siglo xvi, los médicos españoles habían publicado en México obras que se dirigían al lector europeo. En sus *Opera medicinalia* (1570), Francisco Bravo la emprendió abiertamente contra su colega Nicolás Monardes en relación con una cuestión de cirugía y discutió la posición del italiano Fracastoro sobre la fiebre tifoidea.[38] Juan de Cárdenas hará de sus *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591)[39] una antología de curiosidades para gloria del Nuevo Mundo y con la férrea intención de que "saquen y desentierren del abismo del olvido tan peregrinos y excelentes efectos como todas estas occidentales provincias en sí contienen y encierran".[40] Sin embargo, ni Bravo ni Cárdenas, que están lejos de poseer el genio de Garcia da Orta, logran conquistar el mercado europeo y reunir los apoyos necesarios para una difusión ibérica y continental.

Mucho más que lo impreso americano o asiático, los manuscritos compilados en los territorios de la Monarquía católica aseguran el regreso de la información al Viejo Mundo con aportaciones de datos de una riqueza sin precedente. Los letrados europeos pueden descubrir los textos, a menudo acompañados de imágenes, de los misioneros Bernardino de Sahagún y Diego Durán sobre México, las crónicas de Pedro Cieza de León y de Guamán Poma de Ayala sobre el Perú antiguo, las cartas de los jesuitas Nobrega y Anchieta sobre Brasil y los escritos de Luís Fróis sobre Japón. Los manuscritos expedidos a Europa terminan a veces en las prensas del Viejo Mundo en lugar de acumularse en las estanterías de las grandes bibliotecas, en donde con frecuencia se pierden. Sucede lo mismo con cartas de jesuitas cuya difusión organiza cuidadosamente la Compañía,[41] con las traducciones castellanas de Henrique Garcés, que en 1591 publica su Camões

[38] Germán Somolinos d'Ardois, "Médicos y libros en el primer siglo de la Colonia", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, xviii, núm. 1-4, México, unam, 1967, pp. 108-109.

[39] García Icazbalceta, 1981, p. 398.

[40] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. por Ángeles Durán, Madrid, Alianza, 1988, p. 32.

[41] Véase el ejemplo brasileño notablemente estudiado por Jean-Claude Laborie, *Une correspondance missionnaire au xvie siècle: l'écriture jésuite du Brésil, 1549-1568*, 2 vols., Université Charles de Gaulle-Lille III, diciembre de 1999, tesis de doctorado.

y su Petrarca en Madrid, y con la epopeya de Balbuena, *El Bernardo*, que aparece en 1624, más de 20 años después de haber sido terminada en México.[42] La misma suerte corrieron la *Historia natural* de Francisco Hernández, una suma sobre México, que después de muchas peripecias se revisó y publicó en Roma en latín,[43] y los trabajos de los mestizos Garcilaso de la Vega y Diego Valadés, que recibieron los honores de la impresión por vez primera en Roma y por segunda vez en Perusa.[44]

Al lado de los manuscritos redactados por los indios, mestizos y europeos, un mismo movimiento lleva a Europa objetos extraños que confrontan a los eruditos del Viejo Mundo con otros modos de expresión: los libros de China y sus ideogramas, las "pinturas" pictográficas de México, los quipos peruanos con sus nudos dispuestos sobre cuerdecillas de colores. En el decenio de 1570, la reina Catalina de Portugal poseía dos libros en chino: "libros de molde que tratan de sus historias".[45] En Lisboa, Bernardino de Escalante tiene el privilegio de observar obras chinas en las que se inspira para editar ideogramas en su tratado sobre la navegación portuguesa.[46] Los códices mexicanos transitan entre las cortes europeas y las tiendas de curiosidades, pasando a veces de las manos de los piratas a las de los bibliotecarios reales. Se les copia en Roma —es el caso del *Codex Rios*— y en Florencia, donde el pintor Ludovico Butti atiborra sus frescos de la *Antica Armeria* (hoy en día los *Oficios*) con pájaros tropicales y guerreros mexicanos, mezclando sin complejos elementos americanos y préstamos asiáticos.[47] Una decena de años después de Bernardino de Escalante, el

[42] Balbuena, 1990, p. LX.

[43] La obra aparece en Roma en 1651. García Icazbalceta, 1981, pp. 232-233, y David Freedberg, *The Eye of the Lynx. Galileo, his Friends and the Beginnings of Modern Natural History*, Chicago, University of Chicago Press, 2002. Una versión abreviada se tradujo al castellano y la publicó en México el dominico Francisco Ximénez a partir de 1615. Por una especie de regreso al remitente, y a falta de un público europeo, los conocimientos de Francisco Hernández se dieron de manera imperfecta al atravesar el Atlántico para ponerlos a disposición de los habitantes de la Nueva España, "para todo género de gente que vive en estancias y pueblos do no ay medicos ni botica", García Icazbalceta, 1981, p. 233.

[44] Esos manuscritos no sólo llegaron a las imprentas de la península, de los Países Bajos o de Roma. En 1607, en la capital del reino de Nápoles se publica el *Rituale, seu manuale peruanum* de Oré, que ofrece una compilación redactada en muchas lenguas indígenas de América del Sur: quechua, aymara, mochica, puquina, guaraní y "brasilica" (tupí), en Luis Gerónimo de Oré, *Relación de la vida y milagros de san Francisco Solano*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 1998, p. XXX.

[45] Escalante, 1577, p. 62v.

[46] *Ibid.*, pp. 61, 61v.

[47] Heikamp, 1972, p. 46.

franciscano Diego Valadés hace imprimir en su *Rhetorica christiana* pictografías mexicanas que se propone explotar con fines mnemotécnicos. El frontispicio de la crónica de las Indias, que se debe a Antonio Herrera, se adorna con dibujos sacados de un códice mexicano conservado aún hoy en París, el *Telleriano Remensis*.

ESCALAS PLANETARIAS

El siglo XVI no se limita, por lo tanto, a la movilización de los recursos del Occidente al resto del orbe. La expansión ibérica multiplica los efectos de regreso, y no sólo en el dominio de las especias y de los metales preciosos. Los informes, textos, traducciones, testimonios que llegan de otras partes del mundo enriquecen las bibliotecas y las colecciones de la Europa occidental, central e incluso oriental, tejiendo una tela planetaria. Los primeros textos de América, África y Asia viajan con los ibéricos. Los escritos de López Gómara y de Fernández de Oviedo, para citar sólo a los cronistas más famosos del Nuevo Mundo, se leen en toda Europa, en el imperio Otomano y hasta en el Asia portuguesa, mientras que Garcia da Orta y Albuquerque se comentan en América. Aunque la Península constituye uno de los polos dominantes, las relaciones intercontinentales no se limitan a un diálogo con Europa.

Otros circuitos se crean al interior de la Monarquía católica. Los portugueses y los mulatos del continente africano se preocupan por cosas de la India y de Brasil. En su *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde* (1594), André Álvares de Almada evoca lo mismo el Caribe que el *Estado da India*. Los portugueses de Brasil no pueden ignorar a su vecino africano del que obtienen a sus esclavos; por su lado, la Nueva España mira de soslayo la plata de las tierras de Perú en tanto se exalta con la idea de conquistar sus lejanos confines septentrionales. Y, en México, el indio Chimalpahin no es el único que vuelve la mirada a Asia. Es sintomático que el primer libro de historia política consagrado a Filipinas lo haya publicado Antonio de Morga[48] en 1609 en las prensas de la capital mexicana.

A fuerza de extenderse y de intensificarse en diversas partes del globo, la movilización de los hombres y de las cosas adopta una escala planetaria. Los límites reales o imaginarios de la dominación ibérica, los mojones del

[48] *Sucesos de las Islas Filipinas*, México, Jerónimo Balli, 1609 (edición moderna, Madrid, Polifemo, 1997).

"inmenso resorte de la monarquía de España",[49] que tan bien evoca Giulio Cesare Capaccio en su elogio de Nápoles, son desechados constantemente. Las Columnas de Hércules, que al comienzo se levantaban "a la orilla del mar de Cádiz", cayeron después bajo los embates del emperador Carlos V antes de volver a erigirse en el archipiélago de Filipinas,[50] en la otra cara del orbe. Esta planetarización de los horizontes explica las innumerables referencias a "las cuatro partes del mundo" bajo la pluma de los contemporáneos. En los márgenes de las páginas encontramos evaluaciones cifradas de recorridos cada vez más considerables. En el decenio de 1530, el portugués Antonio Galvão hace un balance de las riquezas potenciales del sudeste asiático, enumerando distancias que no parecen inquietarlo en lo más mínimo, como si los trayectos largos y difíciles se banalizaran: "De Sumatra a las Molucas, no *hay más* de cuatrocientas leguas de travesía [...] y la mar es tan calma como una laguna; otro tanto hay para China y un poco más para las islas Lequios".[51]

Cuando 40 años más tarde el cosmógrafo López de Velasco evalúa la longitud de las costas de América, la constelación de cifras a las que se enfrenta nada tiene en común con las dimensiones de Castilla, ni tampoco con las de la península ibérica: "tiene la dicha demarcación de travesía, tres mil y ciento y cincuenta leguas norte sur, y otras tantas este oeste, de las cuales son de tierra firme descubierta dos mil de largo, norte sur, y como mil de ancho por donde más".[52] Su *Geografía y descripción universal de las Indias* (1574) ofrece un ejemplo espectacular de este insaciable apetito de información, de cifras, de medidas, de nombres y territorios. Al hojear sus páginas tenemos la sensación de que el mundo se extiende al infinito. Después de haber recorrido la descripción de los territorios sometidos a la corona de Castilla, descubrimos un nuevo capítulo sobre Brasil, luego otro sobre las islas del *Poniente* y la *Especiería*, y otro también sobre las Filipinas, que incluye, a guisa de conclusión, una "Corografía de la costa de la China" tomada de una descripción del Japón, y unas páginas anteriores —esta vez las últimas— sobre la Nueva Guinea y las islas Salomón.[53] Adoptar una escala planetaria no es un simple ejercicio de aritmética. Los euro-

[49] Giulio Cesare Capaccio, *Il forastiero. Dialogi*, Nápoles, Gio. Domenico Roncagliolo, 1634, p. 316.

[50] Morga, 1997, p. 8.

[51] Viterbo, 1988, p. 120.

[52] Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, ed. por Marcos Jiménez de la Espada, BAE 248, Madrid, Atlas, 1971, p. 1.

[53] *Ibid.*, pp. 286-309.

peos deben habituarse a nuevas experiencias humanas vinculadas con todas las facetas de la movilización. Si los trotamundos, en el sentido propio del término, son todavía la excepción, numerosos son los misioneros, los comerciantes o los burócratas que aprenden a organizar su actividad entre México, Perú, las Filipinas y Castilla, o bien, entre Goa, África, Brasil y Lisboa. Otros espacios, otras raíces, otras rupturas...

La movilidad de los horizontes

"Nuestro mundo acaba de descubrir otro."[54] Al desenclavar a Europa y a varias partes del mundo, la movilización de los seres y de las cosas creó, al mismo tiempo, distancias y proximidades inéditas. Esto es verdad tanto para el mundo de los objetos como para el de los imaginarios y los modos de vida. Lo que ayer era desconocido hoy se vuelve familiar; desde ahora lo inaccesible está disponible y lo lejano puede irrumpir súbitamente en lo próximo. Sobre los muelles de Ruán o en los mercados de esclavos de Castilla, los europeos se cruzan con los indios del Brasil, mientras los cosmógrafos hacen malabares con distancias no hace mucho inconcebibles y las costumbres franquean las barreras marítimas y las fronteras de la civilización. Las nuevas formas del consumo no se escapan de ello. A lo largo del siglo XVI, los aficionados a los abanicos o los consumidores de tabaco, que eran numerosos entre los pueblos amerindios, crean nuevos adeptos de este lado del mundo. En sentido inverso, los indios del Nuevo Mundo descubren los embriagantes y costosos placeres de los alcoholes europeos y del vino de España, y los negros africanos deben acostumbrarse a la mandioca brasileña.

El ámbito de las ciencias y de la medicina ilustra la amplitud de los desplazamientos y la velocidad de la aceleración. Eruditos, traficantes y comerciantes, esas cadenas de intermediarios nos dan otra manifestación concreta del movimiento que arrastra los mundos unos hacia otros. La "raíz de Michoacán" o "ruibarbo de las Indias" crece en México, en la región de Colima.

A inicios de los años 1540, 20 años después de la conquista del país, esa raíz llama la atención de los españoles que la envían a la ciudad de México

[54] Michel de Montaigne, *Essais*, III, ed. por Pierre Michel, París, Le Livre de Poche, 1965, libro III, cap. VI, p. 140. [Para la edición en español: *Ensayos*, III, trad. por María Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 1993, p. 153.]

para, después, hacerla atravesar el Atlántico. Un médico de Sevilla, el doctor Nicolás Bautista Monardes,[55] experimenta y describe las etapas sucesivas de la planta, estableciendo lo que hoy día llamaríamos su "trazabilidad".[56] Después de ciertas resistencias, sus saludables efectos en muchos pacientes convencen al médico sevillano de adoptar su uso y la "raíz de Michoacán" obtiene un sonoro éxito "en todo el mundo".

> Se purgan con él no sólo en Nueva España y provincias del Perú, pero en nuestra España y toda Italia, Alemania y Flandes. Yo he enviado grandes relaciones con él casi a toda Europa, así en latín como en nuestra lengua [...] los españoles se las [*sc.* las raíces] compran y como género de mercadería las envían a España [...] Es ya tanto el uso de él que lo traen por mercadería principal en mucha cantidad, que se vende por gran suma de dinero.[57]

Huelga decir que la difusión de esa novedad pasa por su comercialización. La movilización ibérica es tanto asunto de rentabilidad como de interés científico o de curiosidad.

Es también asunto de imaginación. En 1577, en su obra sobre la navegación portuguesa, Bernardino de Escalante expresa el deseo de una pronta conversión de China al catolicismo invocando la facilidad del viaje y la relativa proximidad de ese reino.[58] Si le creemos, bastaba salir de uno de los dos puertos mexicanos, Acapulco o Navidad, y dejarse llevar por las brisas que soplan de octubre a fines de abril, para atravesar el Pacífico. La distancia tampoco parecía espantar a los adversarios de la Monarquía católica. A finales del siglo XVI, el sogún japonés Hideyoshi, alentado por sus conquistas en Corea, blande la amenaza de represalias militares contra Castilla: "Y aunque estas partes sean remotas y distantes, si hubiera quien

[55] Nicolás Bautista Monardes (1493-1588) publica en 1545 en Sevilla *Dos libros, el uno que trata de todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina, y el otro que trata de la piedra Bezzar y de la Yerva Escuencora*. La obra se reeditó en 1565 y 1569. En 1571 aparece una segunda parte, enriquecida con una tercera en 1574. Las puestas al día (1565, 1569, 1571, 1574) completan la información, la corrigen y a veces la eliminan. Las traducciones al italiano, al latín, al inglés y al francés aseguran a esta obra una difusión europea en la segunda mitad del siglo XVI y parte del XVII. Utilizamos la edición establecida por Ernesto Denot y Nora Satanowsky con el título de *Herbolario de Indias*, con presentación y comentarios de Xavier Lozoya, México, Instituto Mexicano el Seguro Social, 1992.

[56] La planta proviene de Colima, una región situada al noroeste del México central, y llegará a las manos del médico de Sevilla hacia 1540 por medio de un genovés, Pascual Cataneo.

[57] Monardes, 1992, pp. 100, 101.

[58] Escalante, 1577, p. 98.

vaya contra mi mandato, enviaré allá mis excelentes capitanes a que los castiguen".[59]

El optimismo de Bernardino de Escalante nos revela que los espacios codiciados por los ibéricos son tan gigantescos como imprecisos. En 1493, por las bulas alejandrinas y al siguiente año por los tratados de Tordesillas, Castilla y Portugal se habían repartido el mundo conocido y por conocer en dos partes iguales, según una línea situada a unas 370 leguas al oeste del archipiélago de Cabo Verde. A decir verdad, los expertos de los dos países nunca se pusieron de acuerdo sobre la posición exacta de ese meridiano y los espacios planetarios así delimitados quedaron como entidades abstractas de contornos vagos y discutidos. En su inmensa mayoría, los españoles, los portugueses, los italianos o los flamencos que atravesaban el océano no eran ni pilotos ni cosmógrafos y tenían una idea muy confusa de los límites que separaban a los nuevos territorios. Como el primer mapa de Portugal se remonta a 1561,[60] los contornos de los reinos ibéricos no eran forzosamente claros en sus cabezas. El tránsito de los portugueses en Andalucía, en Extemadura o en Galicia se prolongaba naturalmente al otro lado del Atlántico. Ninguna frontera física trababa la movilización de los hombres y de las cosas, en particular en el Atlántico Sur y en el Río de la Plata que indistintamente frecuentaban castellanos y portugueses. Por lo tanto, el tránsito de los hombres no se acompañaba necesariamente de una representación precisa de los imperios, y menos todavía de una difusión sistemática de la información. Eso, en cierta forma, explica en gran parte la audacia de las expediciones de Colón o los entusiasmos asiáticos de Cortés y del arzobispo Zumárraga. Una más exacta apreciación probablemente habría retardado muchas partidas. Pocos mapas actualizados circulan y un *fidalgo* portugués de Elvas se embarca fácilmente lo mismo a la Florida de los españoles que a Goa.[61] Se comprende entonces mejor que muchos súbditos de Lisboa hayan tomado parte en las empresas de descubrimiento y colonización de la América española,[62] o que aprovechándose de esta flexibilidad,

[59] Knauth, 1972, p. 133.

[60] María da Graça A. Mateus Ventura, *Portugueses no descobrimento e conquista da Hispano-América. Viagens e expedições (1492-1557)*, Lisboa, Colibri, 2000, p. 170.

[61] Lo que explica que dispongamos para esta parte del imperio español de un relato en portugués publicado en Évora en 1557, María da Graça A. Mateus Ventura, *Relação verdadeira...*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

[62] Los súbditos de la corona de Portugal conquistaron, comerciaron, introdujeron esclavos, tejieron redes, recibieron encomiendas y repartimientos, cuando no cargos en los cabildos en Cartagena, Río de la Plata y México, en Ventura, 2000.

y sin esperar la unión de las dos coronas, el cosmógrafo Juan López de Velasco haya incluido todo el Brasil portugués en su descripción de las Indias occidentales. Por esta razón también, descubrimos bajo la pluma del carmelita Vázquez de Espinosa una asombrosa descripción de la Amazonia brasileña librada a las exploraciones de un español de México, episodio olvidado largo tiempo por los historiógrafos lusobrasileños. Será necesaria una mayor reafirmación del Estado-nación y del territorio que le corresponde para que la mundialización europea siga otro derrotero muy diferente.[63]

A los límites confusos se agrega una percepción no menos confusa de las distancias reales (el Pacífico) y de los obstáculos que hay que sobrepasar (China). Estas "carencias" no provienen únicamente de los "retrasos técnicos" o de las incapacidades de la época. Las ideas del Renacimiento contribuyeron poderosamente a ello. Antes de que la ciencia del siglo XVII europeo le fijara leyes y límites, la antigua noción de metamorfosis continuaba asignándole al movimiento de los seres y de las cosas una extensión casi infinita y el mundo se presentaba como una creación inacabada. La falta de una representación estabilizada del planeta incitaba a eruditos y humanistas a cultivar la percepción de un mundo móvil, lo que en su momento alimentaba la movilización de los hombres y de los imaginarios.[64] No asombra, entonces, que los mapas de la época pudieran prometer tanto lo desconocido como lo conocido.

LOCAL/GLOBAL, O LA "PATRIA" Y EL "MUNDO"

La raíz de Michoacán que desembarca en los herbolarios de Castilla, de Flandes e Italia adquiere pronto una "visibilidad" europea: deja de ser una hierba local utilizada por oscuros curanderos de Colima para llevarse a los altares de la historia natural y de la medicina europea. La movilización ibérica provoca perpetuos cambios de escala que repercuten tanto en el destino de los seres como en el de las cosas. Los testimonios más diversos distinguen tres espacios: el lugar de donde venimos (y al cual a veces se regresa), donde nos fijamos y la esfera en el seno de la cual nos desplazamos. La pri-

[63] Jan Aart Scholte estima que sólo en el siglo XIX se consolida una visión territorialista del mundo, en "What is 'Global' about Globalization?", en David Held y Anthony McGrew (eds.), *The Global Transformation Reader. An Introduction to the Globalization Debate*, Cambridge, Polity Press, 2002, pp. 84-91.

[64] M. Jeanneret, *Perpetuum mobile*, París, Macula, 1988, pp. 87, 85.

mera se llama la "patria", el "patrio nido": el lugar al que se volverá después de haber recorrido el mundo y los continentes, "como el pájaro ausente del nido que es su patria", escribirá Pedro Ordoñez de Ceballos, trotamundo impenitente, al regresar en 1614 a su Jaén natal.[65] De 28 años y establecido en México desde los 14, el médico Juan de Cárdenas no logra olvidar su "dulce y querida patria Constantina, recreación de Sevilla, jardín de España, ameno y regalado bosque de la Europa", y sueña con "los felices campos, sierras y dehesas de Constantina".[66] El portugués Francisco Rodrigues Silveira, familiar de las riberas del océano Índico, no puede evocar Lamego, su tierra de origen, sin llamarla "mi patria". Terminará por retirarse a ella después de su estancia en Asia.[67]

Frente a la "patria" dejada en la Península, se perfila un espacio que se ensancha progresivamente a las dimensiones de toda la tierra. Magallanes, El Cano y Pigafetta llegaron a hacer del mundo un globo al que en lo sucesivo podía darse la vuelta en barco. Desde ese momento se volvió una realidad física, vivida, de dimensiones materialmente verificables. En la misma época, defendiendo el heliocentrismo, Copérnico trivializa el mundo terrestre, que sólo es un astro entre otros. En la segunda mitad del siglo XVI, la conquista que la Corona española hace de las Filipinas y el descubrimiento de la ruta de regreso rompen definitivamente la barrera de la "mar del sur", abriendo la vía a los primeros vínculos regulares a través del Pacífico. "En toda la redondez del mundo."[68] Esta grandiosa fórmula se aplica entonces plenamente, apenas unos años antes de la unificación de las dos coronas, a la movilización ibérica. Poco a poco, el dominio ibérico de las rutas planetarias transformará la explosión excepcional y la aventura fantástica en un ejercicio de rutina de alto riesgo.[69] Como lo comprueba Tomasso Campane-

[65] Ordóñez de Ceballos, 1993, p. 5. Uno de sus amigos pondera: "Vuestra ciudad y vuestro nido de Jaén", p. 6.

[66] Cárdenas, 1988, p. 201.

[67] Silveira, 1996, p. xx. El empleo de "nación portuguesa" que también encontramos en sus escritos no implica ese vínculo físico con un territorio particular, sino más bien con una comunidad de historia y de realizaciones. Parece, por otra parte, que los portugueses tuvieron mayor tendencia que los españoles —con excepción de los vascos, que se refieren con gusto a la "nación vascongada"— a emplear la referencia a la "patria" para invocar un marco de pertenencia colectiva. Véase, por ejemplo, Lorenço de Mendoça, *Suplicación a su majestad... en defensa de los portugueses*, Madrid, 1630, fol. 1, v. 2.

[68] Escalante, 1577, p. A5.

[69] A inicios del siglo XVII, el florentino Francesco Carletti es capaz de proporcionar una lista precisa de los trayectos y de los tiempos de navegación que permiten a un hombre de negocios efectuar la vuelta al mundo. Francesco Carletti, *Ragionamenti di F. Carletti fiorentino sopra le cose da lui vedute...*, Florencia, L. Magalotti, 1701, ed. por P. Collo, Turín, Einaudi, 1989.

lla, gracias a los progresos de la navegación la monarquía católica "recorrió todo el globo terráqueo".[70]

Las conquistas exteriores[71] tanto como la navegación; la desviación de la tradición imperial tanto como el expansionismo ibérico; las ambiciones universales del cristianismo y el incentivo de las riquezas contribuyeron así a forjar otra visión del mundo, desde entonces concebido como un conjunto de tierras ligadas entre sí y sometidas a un mismo príncipe.[72] La movilización de los imaginarios se alimenta también de esperanzas mesiánicas y milenaristas que subyacen en las empresas de Cristobal Colón, en las políticas de los Reyes Católicos y en las del rey de Portugal don Manuel, antes de aflorar en las especulaciones vinculadas con la figura imperial de Carlos V y con la de su sucesor Felipe. Esta dinámica recorre gran cantidad de escritos tan diferentes como la crónica mexicana del franciscano Mendieta, la *Monarchia di Spagna* de Tommaso Campanella o *Los Lusiadas* de Camões: "Sabe que el Cielo está determinado / de hacer a Lisboa nueva Roma".[73] Esta visión del mundo y de su destino circula también bajo otras formas en el imperio otomano, en el imperio mogol y hasta en el seno de la corte japonesa.[74] Estas palpitaciones planetarias nos recuerdan que la movilización ibérica, aunque sea la única en desplegarse alrededor de todo el orbe, no es un fenómeno único en la escena mundial.

En ese contexto, el término "mundo" aparece en las más diversas plumas. El cosmógrafo alemán establecido en México, Heinrich Martin, tiene los ojos

[70] Campanella, 1997, cap. XXXI, pp. 338-339 [p. 255 de la edición en español].

[71] Redactadas poco después de la vuelta al mundo de Magallanes, las *Cartas* de Hernán Cortés se dirigen al emperador y no al rey de Castilla. Por primera vez un "imperio" americano cae bajo el dominio del heredero de los emperadores romanos, "el invictísimo emperador, potentísimo César", enlazando el Nuevo Mundo al Viejo. Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, ed. por Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa, 1963, pp. 114-115. Sobre el aporte de Cortés a la construcción de una nueva idea imperial, Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 174, y Víctor Frankl, "Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1963, t. 165, pp. 443-482, 460-465. Sobre las dimensiones jurídicas de los términos *mundo* y *terra*, *cf.* Anthony Pagden, *Lords of the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven, Yale University Press, 1995.

[72] Sobre la difusión del sebastianismo en el seno de la parte portuguesa de la monarquía, Jacqueline Hermann, *1580-1600. O sonho da salvação*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

[73] Camões, 1996, canto VI, 7, p. 237.

[74] Mary Elizabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 212. En Japón, la madre de Hideyoshi había tenido un sueño que anunciaba que la virtud de su hijo "will illumine the four seas, his authority shall emanate to the myriad peoples".

fijos en la Nueva España y en las "otras partes del mundo".[75] Al hablar de la difusión de las nuevas especies de plantas, el médico sevillano Monardes explicará que "los grandes provechos que vemos del uso de ellas se consiguen no sólo en nuestra España, pero en todo el mundo".[76] En la *Città del Sole*, el informante genovés del Hospitalario se enorgullece de haber dado "la vuelta al mundo entero *(il mondo tutto)*".[77] Cuando Mateo Alemán decide publicar su tratado de ortografía en México lo hace "para que por ella se publicase á el mundo que de tierra nueva de ayer conquistada sale nueva y verdadera manera de bien escribir para todas las naciones".[78] Desde entonces, los relatos de los cronistas se abren a un mundo que no es solamente el del Génesis, el de los profetas, el de Ptolomeo o el de la Edad Media, sino el de la suma de sus "cuatro partes" emergidas —Europa, América, África, Asia— y distribuidas en los dos hemisferios en vías de ocuparse, medirse y conquistarse.[79]

Los eruditos y los artesanos del Renacimiento ofrecen una visualización cada vez más asombrosa de la idea de mundo y de sus representaciones materiales más accesibles: el globo terráqueo y el majestuoso mapa del mundo. Mapamundis y esferas armilares permiten ver y admirar el mundo en sus contornos físicos y en su integridad. Sobre una gran tapicería ejecutada en los talleres de Bernard Van Orley, en Bruselas, *La Tierra bajo la protección de Júpiter y Juno*,[80] al imperio portugués se le representa en sus extensiones americanas, africanas y asiáticas sobre un globo blanco y azulado de inquietante belleza. Al igual que el arte de los pintores y la ciencia de los cosmógrafos, también la literatura sabe infundir un nuevo contenido al término "mundo". Los poetas de Portugal y de Castilla inventan héroes que describen la vasta tierra que recorren:

> Entre aquella [zona] que el Cancro señorea,
> meta setentrional del sol luciente

[75] Henrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, ed. por Francisco de la Maza, México, SEP [1606], 1948.

[76] Monardes, 1992, p. 2.

[77] "Girai il mondo tutto", en Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, ed. por Luigi Firpo, Bari, Laterza, 1997, p. 3. [Para la edición en español: Tomasso Campanella, *La imaginaria Ciudad del Sol*, trad. por Agustín Mateos, en Tomás Moro *et al.*, *Utopías del Renacimiento*, estudio preliminar Eugenio Ímaz, México, FCE (Colección Popular, núm. 121), 2005, p. 143.]

[78] José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, II, México, UNAM, 1989, p. 40.

[79] João dos Santos, *Etiópia oriental*, ed. por Luís de Albuquerque, Lisboa, Biblioteca da Expansão Portuguesa [1609], 1989.

[80] Bruselas, 1520-1530. Jerry Brotton, *Trading Territories. Mapping the Early Modern World*, Londres, Reaktion Books, 1997, pp. 17-19.

y la zona temida porque sea
fría cual la de en medio por ardiente,
yace la fuerte Europa a quien rodea
por la parte de Arturo y de Occidente
con sus saladas ondas Océano,
y por la austral el mar Mediterráneo.

De la parte do el día entra naciendo
con Asia se avecina, mas el río
que desde los Rifeos va corriendo
hasta el lago Meotis [el mar de Azof], corvo y frío,
la divide, y el mar que, fiero, horrendo,
de griegos vio el airado señorío
donde agora de Troya triunfante
sólo ve la memoria el navegante.[81]

Más adelante, Camões imagina al rey Juan llevado por un sueño: "Aquí se le figura que subía / tanto que toca a la primera esfera, / donde delante varios mundos vía; / mil naciones de gente estraña y fiera".[82] Otros menos talentosos, como el castellano Bernardo de Balbuena, pero igualmente imaginativos, conciben viajes aéreos alrededor del orbe que descubren, al pasajero elevado al cielo:

[...] del Brasil los páramos incultos,
los Andes, el Dorado, y los temidos
desiertos del Darién, llenos de insultos,
aunque frescos entonces y floridos.[83]

Aunque hoy la palabra "global" nos impulsa al espacio y nos ubica fuera de nuestro planeta para mirar la "nave Tierra",[84] la definición podría ya aplicarse a artistas como Van Orley, Camões o Balbuena, que incontestablemente figuran entre los portadores de esa "nueva perspectiva".

[81] Camões, 1996, canto II, 5, p. 94.

[82] Canto IV, 69, p. 177.

[83] Bernardo de Balbuena, *El Bernardo*, ed. por Noé Jitrik, México, Secretaría de Educación Pública, 1988 (1ª edición, 1624), p. 137.

[84] Bruce Mazlich, "Crossing Boundaires: Ecumenical, World, and Global History", en Philip Pomper, Richard H. Elphick y Richard T. Vann (eds.), *World History. Ideologies, Structures and Identities*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 47.

No sólo ayer sino hoy las relaciones entre lo "local" y lo "global" son difíciles de desentrañar. A lo largo del siglo XVI, la relación entre "la patria" y "el mundo" se modifica a medida que esos dos términos cambian de contenido y de escala, desposando los ritmos de la movilización ibérica. El europeo que se arraiga en su nuevo espacio ya no tiene la misma concepción de lo "local", tiende a confundir cada vez más lo "global" con las cuatro partes del mundo. En México, tanto invasores como invadidos se ven constreñidos a definir el terruño. Con los años y la distancia, los vínculos que los conquistadores mantenían con su comunidad de origen se distienden y se rompen: para algunos de ellos, su lejana "patria", situada en alguna parte de Andalucía o del país Vasco, es sólo un recuerdo.[85] En cuanto a las relaciones que pudieron tejer con el Caribe, frecuentemente se resumen en efímeros vínculos. Las nuevas raíces creadas en el suelo de las Indias esbozan un "neo-local" americano que se presenta, primero, como una entidad institucional transplantada a la Península. La fundación de la ciudad de Veracruz por los conquistadores oficializa por vez primera esa reterritorialización a la castellana en suelo de México. Poco a poco lo que cotidianamente se vive, el contacto con los naturales, las compañeras indias, los bijos con mezcla de sangre dan a ese "neo-local" una espesura humana y mestiza que lo distingue siempre y cada vez más de la "patria" de origen, sin borrar el recuerdo o la nostalgia, aunque el fracaso de la implantación pueda traducirse en un regreso al punto de partida.

En la sociedad india una serie de transformaciones de muy distinto orden afecta de igual forma los vínculos entre los nativos y su "pueblo". La creación de las "repúblicas de indios", que conjugan instituciones ibéricas y herencias amerindias, y el desarrollo de nuevas ciudades hispánicas modifican el escenario de la vida y sus puntos de referencia. Pero sobre todo las divisiones de los espacios étnicos y las políticas de "congregaciones" y "reducciones" desencadenan procesos de reubicación que desplazan poblaciones enteras a otros sitios. El despojo del terruño, que tropieza con muchas resistencias, se traduce con frecuencia en hecatombes humanas. Durante esa época, los indios descubren que tras los horizontes de sus comunidades y del Anáhuac, otrora una tierra que se confundía con el espacio mexicano, existía un dominio universal y lejano del que no podrían sustraerse.

[85] Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, I, *De la découverte à la conquête*, París, Fayard, 1991, p. 137. [Hay edición en español: *Historia del Nuevo Mundo*, I, *Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, trad. por María Antonia Neira Bigorra, México, FCE, 2005.]

A esas transferencias, que ocurren en condiciones muchas veces desastrosas, y a los esfuerzos de las élites indias por adaptarse al marco ibérico, se opone la adopción entusiasta de un nuevo espacio cuyas grandezas se exaltan a la manera de un Bernardo de Balbuena en la *Grandeza mexicana* o de un Gabriel Soares de Souza, el cantor portugués de Salvador de Bahia que domina "la más grande y bella bahía que se conoce en el mundo".[86] La movilización de un individuo se representaría así en tres polos: el punto de partida, el lugar en el que se fija en el resto del mundo y el horizonte planetario —el mundo— en el que ese individuo evoluciona. Lo "local" se desdobla oponiéndose a los esquemas dualistas que se limitan a hacer de él el polo antagónico de lo "global". La apreciación del espacio y del tiempo depende de la manera en que se conjugan esas tres localizaciones a lo largo de la vida. A aquellos seres que van por todas partes, o casi, podría aplicarse la definición que Frederic Jameson dio hace poco del dilema de la posmodernidad: "Implica nuestra inserción como sujetos individuales en un conjunto multidimensional de realidades radicalmente discontinuas".[87] Es probable que este dilema no sea "nuevo ni históricamente específico" como lo pretenden los sociólogos norteamericanos. Los ibéricos y quienes se asociaron con sus empresas —europeos, amerindios, asiáticos o mestizos— son tan móviles y emprendedores como los "posmodernos" de finales del último siglo.

Otra modernidad

Escalas planetarias, compresión de los espacios intercontinentales, movilización sin límite de seres y cosas: la modernidad de los ibéricos no se realiza en el suelo de la Península y apenas si admite la idea que nosotros nos formamos habitualmente de la modernidad. No adopta el recorrido obligado que va directamente de Italia a Francia para encontrarse con Inglaterra y los países del norte, evitando una Europa meridional que invariablemente se percibe como arcaica y oscurantista.[88] Esta modernidad ya no pasa por

[86] Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, ed. por Francisco Adolfo de Varnhagen, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2000.

[87] Frederic Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, p. 413. [Hay edición en español: *Teoría de la postmodernidad*, trad. por Celia Montolío Nicholson y Ramón del Castillo, Madrid, Trotta, 2001.]

[88] La crítica posmoderna no es más lúcida. En *Cosmopolis*, 1990, Stephen Toulmin cuestiona las aproximaciones canónicas de la modernidad sin cuestionar jamás la definición y los límites geográficos que conviene asignarle.

la construcción del Estado-nación ni por la marcha hacia el absolutismo, ni tampoco se explica por el triunfo de la ciencia y del racionalismo cartesiano. Pone en juego otros espacios, otras configuraciones políticas —la monarquía católica—, otros imaginarios y, sobre todo, otros actores que ya no solamente son los europeos, sino también indios como Chimalpahin, filipinos, japoneses, mulatos de África. Henos aquí lejos de las fronteras de la Europa occidental.

Los historiadores españoles han recordado lo que la modernidad política europea debe a los viejos proyectos de monarquía universal, de los que la Monarquía católica habría sido la versión más acabada.[89] Pero esta evaluación de la experiencia hispanoportuguesa aún ofrece, por más indispensable que sea, una genealogía corregida de la modernidad clásica. No se libra del enfoque etnocéntrico de una historia intelectual de Europa. Conservadores, modernos o posmodernos, los especialistas del Viejo Mundo continúan confrontándose con esos debates en los que el resto del orbe es sólo un decorado, un objeto exótico y jamás un actor. Las élites indias, mestizas y criollas del Nuevo Mundo nunca han tenido voz en el concierto. Aunque David Brading haya demostrado que desde el siglo XVI la América española resguardó una vida intelectual de notable riqueza, la modernidad permanece varada en una perspectiva eurocéntrica.[90] Cambia radicalmente de contenido si se le examina desde los confines de la monarquía, allí donde el dominio ibérico choca con otras civilizaciones y otros modos de vida. Desde tal perspectiva se ve entonces lo que esta otra modernidad debe a sus mediadores y a los espacios intermediarios donde se desarrolla, esos *middle-grounds* en los que convergen fuerzas globales y locales, sistemas de símbolos y de concepciones del mundo, estrategias de dominación, adaptación y resistencia, donde nacen sociedades y grupos sin precedentes en la historia, donde se perfilan las mezclas y donde se erigen barreras destinadas a encausarlas.[91] Al acercarse, las partes del mundo se transforman al entrar en contacto unas con otras y ponen en marcha las grandes nomadizaciones hasta cuestionar la *territorial fallacy*, "la falacia territorial", sobre la que

[89] Anthony Pagden, *Peoples and Empires. A Short History of European Migration, Exploration and Conquest from Greece to the Present*, Nueva York, The Modern Library, 2001.

[90] David Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. [Hay edición en español: *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla: 1492-1867*, trad. por Juan José Utrilla, México, FCE, 2003.]

[91] Sobre la noción de *middle-ground*, véase Michel Adas, "Bringing Ideas and Agency Back", en *Representation and the Comparative Approach to World History*, en Pomper, 1998, p. 99.

tantas sociedades e ideologías se han edificado.[92] Si, según Peter Sloterdijk, "la movilización infinita" es "un proceso fundamental de los tiempos modernos", si es "tan particularmente apta para describir el proceso de la civilización"[93] y está invariablemente cargada "de connotaciones inquietantes y también desastrosas", la dinámica ibérica constituye uno de los índices más espectaculares de la modernidad que las márgenes de la monarquía católica resguardan.[94]

[92] Arjun Appadurai, "Globale ethnische Raüme", en Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.

[93] Peter Sloterdijk, *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, París, Christian Bourgois, 2000, pp. 57, 45; edición original: *Eurotaoismus zur Kritik der politischen Kinetik*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1989. [Hay edición en español: *Eurotaoismo*, trad. por Ana María de Fuente Rodríguez, Barcelona, Seix-Barral, 2001.]

[94] Quedaría por establecer en qué medida la movilización ibérica prefigura la movilización que hoy en día marca el ritmo a todo el orbe: desde las grandes migraciones automovilísticas hasta las caminadoras de los gimnasios; desde las ciudades que crecen rápidamente a orillas del río Perla hasta los kilómetros de asfalto que desfilan por la noche de *Lost Highway* de David Lynch. Para un estudio de la movilidad en el siglo XVIII, véase Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, París, Fayard, 2003.

Segunda Parte

LA CADENA DE LOS MUNDOS

El tener todo el orbe encadenado.
Bernardo de Balbuena,
Grandeza mexicana, 1604

IV. MÉXICO
El mundo y la ciudad

DE VARIAS trazas y varios movimientos
varias figuras, rostros y semblantes,
de hombres varios, de varios pensamientos;
[...] hombres y mujeres,
de diversa color y profesiones,
de vario estado y varios pareceres;
diferentes en lenguas y naciones,
en propósitos, fines y deseos,
y aun a veces en leyes y opiniones;
y todos por atajos y rodeos
en esta gran ciudad desaparecen
de gigantes volviéndose pigmeos.[1]

En 1604, la ciudad de México volvió a ser el hormiguero humano que era antes de la conquista. Las calles y las calzadas que salen de la capital de la Nueva España están llenas de gente. "¡Oh, mar inmensa!", exclama Bernardo de Balbuena. Se necesita el ojo panorámico del poeta para describir el formidable movimiento browniano que impulsa a todos esos seres antes de ser engullidos por la masa anónima. Los orígenes y los colores se mezclan, pero también las lenguas y las actividades, las creencias y las ideas. Los seres y las cosas se codean como nunca lo habían hecho.

De un extremo al otro del planeta, los ibéricos se confrontan con sociedades que nacieron de otras historias y, cuando no las destruyen, se mezclan con ellas. Las ciudades, y más que ninguna otra, las metrópolis coloniales de América, África y Asia son el crisol donde se forman los vínculos entre las cuatro partes del mundo. México, Lima, Potosí, Salvador de Bahia, Manila, Goa y Santiago del Cabo Verde son escenarios privilegiados de coexistencias, confrontaciones y mestizajes. O también esos escaparates como Diu, en la costa de la India, donde se encuentra "un buen puerto, muy her-

[1] Balbuena, 1990, pp. 64-65.

moso y muy grande, que muchos comerciantes venecianos y griegos, rumíes y persas, turcos y árabes frecuentan".[2] Desde el último decenio del siglo XVI, Lima, la capital del reino del Perú, se vuelve una ciudad mitad africana y así permanecerá durante todo el siglo siguiente.[3] Las repercusiones de la movilización y del choque de los mundos tampoco dejan a un lado a los grandes puertos de Europa del Sur, Lisboa, Sevilla, Cádiz, Génova y Nápoles, donde prolifera otra clase de confluencias y de mezclas. Llegan incluso a tocar el corazón septentrional de la monarquía católica, Amberes, donde Rubens pinta sus cabezas de negros y donde los altares de las iglesias se adornan con insólitas espigas de maíz.

La movilización del saber hacer indígena

Detengámonos en México. Contrariamente a Lima, la ciudad hispánica se injerta en una colosal ciudad indígena que probablemente era una de las más pobladas del mundo en vísperas de la invasión española. Esta situación excepcional hace todavía más espectacular la serie de reacciones en cadena que poco a poco transforman la sociedad autóctona.[4] La mundialización ibérica, empezando por el mundo del trabajo, repercute en todos los ámbitos de la vida cotidiana, sin excepción alguna. En apenas unas décadas los indios aprenden los oficios europeos: ellos mismos son herederos de antiguas tradiciones artesanales y se muestran espontáneamente interesados en las cosas nuevas que provienen de la península. Desde los primeros tiempos de la ocupación española, objetos de tipo europeo salen de sus manos. El primer oficio español adoptado por los indios es el de sastre, "por no ser muy dificultoso". Otros se ponen a fabricar sillas y todo tipo de instrumentos musicales: "han hecho chirimías, y han fundido sacabuches buenos". Otros más aprenden a manejar los telares castellanos. En 1543 el cronista franciscano Motolinía hace un entusiasta balance: "Hay indios herreros, cerrajeros, freneros, cuchilleros". Las herramientas de hierro del Viejo Mundo remplazan a las herramientas tradicionales: no hace mucho, los indios "tenían escoplos y, en lugar de barrenos o taladros, usaban de unos

[2] Orta, 1895, II, p. 339.

[3] H. S. Klein, 2001, p. 513.

[4] Serge Gruzinski, *Histoire de México*, París, Fayard, 1996, pp. 224, 291. [Hay edición en español: *La ciudad de México: una historia*, trad. por Paula López Caballero, México, FCE, 2004.]

punzones cuadrados; y estas herramientas todas las fundían de cobre, mezclándole algún estaño [...] Después que vinieron los carpinteros de España y trajeron herramientas, también los indios labran y hacen todo cuanto los españoles".[5]

Al adquirir las técnicas europeas, los "naturales" se familiarizan con nuevos materiales: lana, cuero, hierro, papel, pigmentos de origen español.[6] Se acostumbran a gestos, formas de trabajo y modos de vida que no conocían. En algunos casos, los nuevos oficios invierten la repartición sexual de las tareas: el tejido deja de ser una ocupación exclusivamente femenina para confiárselo a hombres que saben utilizar los telares importados del otro lado del Atlántico.

De manera tan paradójica como inesperada, los indios aprenden las técnicas europeas gracias al apoyo de religiosos, en principio exclusivamente consagrados a la acción misionera. Si los monjes subrayan con tanta frecuencia la "habilidad" de los indios en los "oficios manuales", si son tan conscientes del valor de las tradiciones artesanales de los indios y admiran tanto su técnica,[7] es porque ellos han desempeñado un papel determinante en la transmisión de las nuevas técnicas europeas o en la adaptación de las que existían a su llegada.[8] Un papel también premeditado porque de éste dependía su influencia sobre esos dóciles trabajadores cristianos. En el seno del gran convento de San Francisco de México y en los talleres de la capilla de San José de los Naturales, los religiosos formaron a indios que acababan de convertirse. Esta capilla fue "el primero y único seminario que hubo en la Nueva España, para todo género de oficios y ejercicios, no sólo de los que pertenecían al servicio de la iglesia —precisa el franciscano Juan de Torquemada—, mas también de los que servían para el uso de las personas seglares".[9]

[5] Toribio de Benavente, llamado Motolinía, *Memoriales*, ed. por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, p. 243.

[6] A principios del siglo XVII, los libros de cuentas de las cofradías distinguen siempre los colores de Castilla *(Caxtilla tlapalli)* de los pigmentos locales *(tlapalli)*; James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 278. [Para la edición en español: *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVII*, trad. por Roberto Reyes Masón, México, FCE, 1999.]

[7] Por ejemplo en el ámbito del trabajo del oro y de la plata, Motolinía, 1971, pp. 241.

[8] Ellos emplean en este caso el término *perfeccionarse*, *ibid.*, p. 240.

[9] En particular un hermano lego, el flamenco Pedro de Gante, se encargó de enseñar las técnicas a los indios, volviéndose el "primero y principal maestro e industrioso adestrador de los indios". Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, UNAM, 1977, V, p. 316.

A la inversa de los religiosos, los artesanos españoles, recién desembarcados, buscan proteger por todos los medios los "secretos de su oficio". A ningún precio desean que éstos anden "por las calles en manos de indios", quienes, sin embargo, llegan a vencer esas resistencias y a descubrir las sutilezas que los españoles querían ocultarles: "llevaron los oficios en el entendimiento". Espían a los artesanos españoles y aprenden a hurtar todo lo que puede ayudarles a entender las nuevas técnicas, en particular el arte de "batir el oro" o de labrar el cuero, y terminan por fabricar tafiletes y "todo lo demás que hacen los zapateros, chapineros [...] zapatos, servillas, borceguíes, alcorques, chapines".[10]

No todos los indios tienen esta oportunidad, pues los conquistadores, cuando no la reducen a pura y simple esclavitud, explotan sin merced el grueso de la mano de obra autóctona. La reacción de los artesanos indígenas ilumina una dimensión menos visible de la movilización ibérica: la participación activa de los vencidos en la implantación de la nueva organización del trabajo por la iniciativa y el voluntarismo del aprendizaje. Los franciscanos gustosamente les prestan ayuda adoptando el papel de informantes improvisados: "¿Adónde venden esto?, que si nosotros lo habemos, por más que el español se esconda, nosotros haremos guadameciles". A los indios que los abruman con demandas y recogen muestras de materiales que los artesanos españoles desechan, los religiosos les señalan los sitios donde pueden procurárselos. "Se adueñan pronto del oficio y en pocos días se vuelven maestros."[11] No contentos con apropiarse de las técnicas europeas, los artesanos indígenas las asimilan tan bien que se vuelven capaces de bajar los precios y competir "con los artesanos de Castilla que venden muy caro en la Nueva España". De allí la multiplicación de artesanos hispanizados o, si se prefiere, la acelerada indigenización de los oficios europeos. Si creemos al dominico Bartolomé de Las Casas, en México, en 1539, "ningún oficio hay de los que en aquellos tiempos de antes había ni de los nuestros cuantos han venido de Castilla, que aquellas gentes no sepan todas tan bien y muchos muy mejor y más perfectamente que los oficiales nuestros".[12] Pero los indios no logran mantener por mucho tiempo su relativa autonomía. Desde el decenio de 1540, la transmisión de las técnicas beneficia a los invasores. Después de haber sido superados por los in-

[10] Motolinía, 1971, pp. 241, 243.
[11] *Ibid.*, pp. 240, 242.
[12] Las Casas, 1967, I, p. 336; Brígida von Mentz, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 1999.

dígenas, los maestros españoles se transforman en patrones explotadores. Para los franciscanos, la operación resultó contraproducente: al enseñarles saberes y comportamientos europeos, los religiosos pensaban que reafirmarían su influencia sobre la población indígena, pero en realidad les abrían las puertas a la "república de los españoles" e integraban esa nueva mano de obra a la producción y al mercado coloniales. Por otra parte, los indios aprenden de manera tan admirable que los patrones europeos se apresuran a hacerlos trabajar en su lugar; armados con sus nuevas herramientas, los indios albañiles

> labran todo; y por sus manos pasan las obras que los españoles hacen [...] casi todas las buenas y curiosas obras que en todo género de oficios y artes se hacen en esta tierra de Indias (a lo menos en esta Nueva España) los indios son los que las ejercitan y labran porque los españoles, maestros de los tales oficios [...] por maravilla hacen más que dar la obra a los indios y decirles cómo quieren que la hagan, y ellos la hacen tan perfecta que no se pueden mejorar.[13]

Mestizajes lingüísticos

¿Qué sucede en los talleres indígenas de la ciudad? En 1604, los versos de Balbuena estetizan placenteramente el mundo del trabajo colonial:

> El oro hilado, que con las voltarias
> hebras que el aire alumbran entretienen
> mil bellas manos y horas solitarias;
> [...]
> ardientes hornos, donde en medio dellos
> la salamandra, si en las llamas vive
> se goza a vueltas de sus vidrios bellos.[14]

Pero, ¿cómo describir de manera concreta la reacción de los obreros indígenas a las nuevas técnicas y a las nuevas condiciones de trabajo? Las fuentes escritas en náhuatl nos revelan cómo los indios utilizaron todos los recursos de su lengua para nombrar los nuevos objetos y comunicarse con los españoles en el seno de los talleres. En la ciudad de México, como en el

[13] Torquemada, 1977, v, p. 318.
[14] Balbuena, 1990, p. 80.

resto de la monarquía católica —no obstante que el español y el portugués son las lenguas de las autoridades, los clérigos, los comerciantes, los mestizos y las élites autóctonas que colaboran con los ibéricos—, la dominación europea no pasa por su imposición a los indígenas. Sin embargo, ninguna lengua ni ningún grupo se libra de los efectos de la mundialización. Día tras día, en las calles, en los mercados, en el taller o en el hogar, los europeos —no sólo los sacerdotes encargados de la instrucción religiosa de los indios— asimilan rudimentos de lengua indígena. Manuales de conversación, como el que Pedro de Arenas publica en la ciudad de México en 1611, revelan la frecuencia de ese aprendizaje al revés, que familiariza a los recién llegados con las lenguas locales.[15] Gracias al contacto continuo entre sí, tanto las lenguas locales como las lenguas ibéricas se modifican. Las segundas, ya con experiencias semejantes en tierras ibérica, africana o caribeña, toman prestados muchos vocablos que designan cosas del país. En cuanto a las primeras, sufren tantas transformaciones que a menudo no es posible enumerarlas. Cartas, escrituras de venta y testamentos en náhuatl revelan, sin embargo, una miríada de indicios sobre las modificaciones sociales, económicas y religiosas puestas en marcha en el siglo XVI y la primera mitad del siguiente.

Un nuevo vocabulario en particular toma forma en el seno de los talleres que se constituyen en verdaderos laboratorios lingüísticos. En una primera etapa, los indios utilizan términos indígenas para designar oficios nuevos. Movilizan todos los recursos de la lengua náhuatl para afrontar lo inédito. Como las sociedades de Mesoamérica no conocían ni el hierro ni el acero, *tepoztli*, "cobre"se usa para nombrar el hierro, luego, el metal en general y cualquier tipo de herramienta. Los indios crean neologismos para designar objetos de origen europeo: *tlatlapaloni*, "instrumento para abrir algo", para *llave*; *tlatemmelahualoni*, "instrumento para alisar el borde de algo", para *cepillo de carpintería*; *ehuatlepitzaloni*, "instrumento de cuero para soplar un fuego", para *fuelle*; *tlequiquitztli*, "trompeta de fuego", para *arma de fuego*,[16] etc. Otros términos se toman prestados directamente del español. La proliferación de neologismos que se derivan de la palabra *tepoztli* (hierro o metal) nos introduce en la herrería colonial y nos coloca frente a sus

[15] Pedro de Arenas, *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Henrico Martínez, 1611, ed. por Ascención H. de León-Portilla, México, UNAM, 1982. Sobre la aculturación de los españoles, Solange Alberro, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, París, Armand Colin/EHESS, 1992.

[16] Lockhart, 1992, p. 266 [pp. 385 y 387 de la edición en español].

"ardientes hornos", como habría dicho Balbuena,[17] donde los herreros *(tepotzpitzqui)* trabajan sobre el yunque *(tepoztlatzotzonaloni)* y forjan clavos *(tepozhuitztli)*, pero también en casa del carpintero que desde entonces sabe también manejar tanto el hacha europea *(tepozquauhxexeloni)* como el escoplo *(tepoztlacuicuihuani)*.[18] Desplazamientos de sentido y rosarios de neologismos son el lote común de los años 1530-1540, época pionera en el descubrimiento de técnicas europeas, de la enseñanza franciscana y del espionaje artesanal. Reflejan las primeras reacciones lingüísticas de obreros o de domésticos diariamente enfrentados a lo nuevo, pero también capaces de absorberlo en la lengua indígena.[19]

En la segunda mitad del siglo XVI, cuando la mano de obra indígena escasea bajo el golpe de las epidemias, comienza otra etapa. Las invenciones de la primera hora deben ceder ante el término castellano que termina por imponerse.[20] El diccionario náhuatl-castellano de Molina explica que hay que introducir "en ambos vocabularios, algunas noticias compuestas de nuestro romance y de la lengua Mexicana, las cuales los naturales han assi compuestos a causa de no tener ni usar ellos antiguamente de algunas cosas que agora usan. Exemplo. *Nitecalçascopina*, que quiere decir, descalçar o quitar las calças a otro".[21] Desde entonces los préstamos que se toman del español no dejan de multiplicarse. Las herramientas y los objetos nuevos se vuelven tan familiares que ya ni siquiera se experimenta la necesidad de señalar su origen castellano acompañándolos con el epíteto *caxtillan*, como se hacía antes. Desde entonces el *amate* designa el papel europeo y no solamente la fibra del agave del que están hechos los antiguos códices. Una multitud de palabras españolas irrumpe entonces en la lengua de los artesanos y de la vida diaria: *hacha*, *cuchillo*, *escoplo*, *camisa*, *zaragüeyes*, *silla*, *chirimía*. Los nombres españoles de los vestidos se extienden a medida que los indios de la ciudad fabrican vestidos de tipo ibérico, se visten a la europea o combinan piezas tradicionales (la capa *tilmatli* de los hombres, la blusa *huipil* de las mujeres) con imitaciones peninsulares. Al mismo tiempo, los indios se familiarizan con las palabras del calendario cristiano *(año,*

[17] Motolinía, 1971, p. 241.

[18] Lockhart, 1992, p. 273 [p. 395 de la edición en español].

[19] Los indios aprenden a ocuparse de los pavos de Castilla, de los pichones y de los *mizton* (pequeños pumas), es decir, de los gatos de sus amos castellanos.

[20] Es el caso de *quauhtemacatl*, "carretilla", que muy pronto retrocede frente a "carreta" [en español en el original], Lockhart, 1992, pp. 267-269.

[21] Alonso de Molina, "Aviso nono", prólogo a la sección náhuatl-castellana, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, México, 1571.

mes...), con las diferentes medidas de capacidad de la Península *(fanega, almud, libra...)* y con los nombres de las monedas *(tomín, medio...)*.

A través de infinitos tanteos, esta aculturación lingüística empuja a los indios a habituarse al castellano y al universo que éste introduce. La hispanización de la lengua es una de las formas de la movilización ibérica. Al provocar reacciones en cadena que *a fortiori* escapan de todo control en un ámbito que no es objeto de ninguna vigilancia particular, permite muchas apropiaciones y desviaciones: así la palabra española *tomín*, que primero se tomó para designar una moneda, terminó por designar las especies y el dinero en general. En cambio, y paradójicamente, el término castellano *dinero* nunca pasó a la lengua náhuatl.[22] Si la lengua no es el espejo de una sociedad, sus inflexiones no son menos reveladoras. La rapidez con que los indios toman préstamos del castellano y el pragmatismo lingüístico recuerdan la manera en que los artesanos indígenas se apropiaron de las técnicas importadas de Europa durante la primera mitad del siglo. La lengua indígena evoluciona junto con el número cada vez mayor de indios que trabaja para sus amos europeos. El aprendizaje lingüístico, ¿favoreció el acceso al nuevo mundo del trabajo o, por el contrario, fue la aculturación técnica la que influyó sobre la manera de hablar y de escribir? La respuesta varía según las generaciones y los medios. Los trabajadores indígenas, sin experiencia "prehispánica", no actúan de la misma forma frente a las técnicas y el vocabulario ibéricos que los artesanos sólidamente formados antes de la conquista. Los domésticos indígenas empleados en las casas españolas donde el castellano es la lengua habitual sufren una inmersión infinitamente más fuerte que los peones que junto con decenas de otros se reclutan en las obras de construcción de la ciudad.

Estas transformaciones se forjan a golpes de aproximaciones más o menos sólidas, pero hay también verdaderos mediadores lingüísticos. Los españoles que hablan náhuatl, como el autor del manual de conversación, Pedro de Arenas, y los religiosos representaron con frecuencia el oficio de intermediarios y de traductores competentes. Los indios de las élites hispanizadas, como los informantes del franciscano Bernardino de Sahagún o el cronista Chimalpahin, conocen tan bien los dos mundos que pueden asumir ese papel.[23] Lo mismo sucede con los mestizos, cuyo doble origen los pone naturalmente en posición de fungir como intermediarios entre las dos

[22] Lockhart, 1992, pp. 278, 199, 291-292, 198.

[23] Lockhart, 1992, evoca a nahuas que "if not exactly bilingual, had a certain exposure to and grasp Spanish", p. 302.

comunidades. Sin olvidar a los obreros indígenas, los más modestos, que hacen malabares para comprender a sus amos o hacerse entender de ellos. La comunicación y la invención lingüísticas no exigen talentos universitarios, pero las invenciones de los humildes rara vez dejan huellas.

Del mercado al taller-prisión

La colonización española se habría hundido rápidamente si sólo hubiese sido una brutal imposición. Seducidos por lo nuevo o empujados por el instinto, muchos artesanos indígenas se salen poco a poco de los ancestrales marcos de trabajo en donde los encerraban la nobleza y las autoridades de la comunidad. A medida que se vuelven capaces de desenvolverse en castellano y de ofrecer productos de calidad a menor precio que sus rivales europeos, se adaptan a las condiciones del nuevo mercado. En vista de que las tareas colectivas prescritas por la comunidad prehispánica les pesaban cada vez más,[24] porque desde entonces cualquier oficio para ellos merecía su salario, el trabajo —las artes mecánicas— contribuyó poderosamente a derribar las fronteras espaciales, lingüísticas y legales que en principio separaban a las dos comunidades: por poco que estuvieran dispuestos a proponer a los españoles su fuerza de trabajo y sus competencias, ningún obstáculo material impedía verdaderamente a los indios establecerse en la ciudad española.

Pero la mundialización ibérica dista mucho de ejercerse de manera uniforme sobre los seres y las cosas. Sus efectos varían según las relaciones que los indios mantienen con los invasores, con el patrón del taller, con el superior de un convento, con un representante de la Corona o con los caprichos de un ama de casa. Varían también según los parámetros de vida. Los indios que venden en un *tianguis* o en la esquina de una calle conservan un relativo margen de iniciativa en relación con el mundo hispánico. En los mercados, donde los europeos aprendieron pronto a aprovisionarse, usos antiguos y prácticas ibéricas se mezclan. El parroquiano puede encontrar allí mercancías tradicionales, pero también objetos que provienen de Europa, como camisas, cuellos, candeleros, guitarras, jabón, pan de fer-

[24] *Ibid.*, p. 198: los artesanos piden que el trabajo realizado en el altar de una iglesia se considere una iniciativa personal y no una obligación vinculada con el tributo (1550); los pintores exigen que se les pague, mientras los dirigentes indígenas consideran que sólo cumplen con el servicio que se espera de ellos (1570).

mento y muchas otras cosas.[25] Los *tianguis* son sitios de convivencia que despiertan la imaginación de los poetas españoles:

> —Vamos a tomar plazer,
> señores, si a todos plaze,
> a vn tiánguez que se haze,
> do veréys cosas que ver.[26]

Los vendedores mestizos, mulatos y también españoles no dudan ya en instalarse en ellos, y las indias continúan desempeñando un papel tan activo que en 1592 son ellas las que se oponen vigorosamente a la reforma de los mercados de México.[27]

La movilización de la mano de obra toma formas de otra manera apremiantes para los indios sujetos al repartimiento, una institución colonial que organiza la repartición mediante la rotación de los obreros en las principales obras de construcción de México y en las residencias de los eclesiásticos y de los representantes de la Corona. Las estancias en los talleres o entre la domesticidad de los notables, la participación en los trabajos de construcción y conservación de la ciudad ponen sin cesar a los indígenas en contacto con las técnicas del mundo hispánico, pero deben adaptarse al ritmo del trabajo y a las exigencias de calidad y rentabilidad de los vencedores.

Los indios que trabajan en el seno de esos talleres cerrados, los obrajes, sufren una variante singularmente brutal en sus procesos de aprendizaje y de acondicionamiento. Fábricas (obrajes) de telas, talleres de carpintería y panaderías son verdaderas prisiones de las que casi nunca salen y en las que viven en condiciones parecidas a la esclavitud.[28] A diferencia del repartimiento que en principio recluta indios que pertenecen al mismo grupo, su encierro se duplica por la ruptura con la familia y su comunidad. Si se ha de creer a los patrones españoles, con los obrajes, lejos de atentar contra la libertad de circulación de las personas, habrían proporcionado medios de existencia a los indios sin recursos que nunca habrían dejado de ser "personas libres y que espontáneamente acuden a que los tengamos en nuestras

[25] *Ibid.*, p. 188.

[26] Fernán González de Eslava, *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*, ed. por Margit Frenk, México, El Colegio de México, 1989, p. 33. El poeta González de Eslava (1534-¿1603?) idealiza el *tianguis* mexicano al retomar una alegoría medieval: su mercado es una feria de los pecados y las virtudes; *ibid.*, p. 384.

[27] Lockhart, 1992, p. 196.

[28] Silvio Zavala (ed.), *Ordenanzas del trabajo. Siglos XVI y XVII*, I, México, CEHSMO, 1980, p. 221.

casas".[29] Las repetidas denuncias que recibía la corona de Castilla demuestran por el contrario que con manos y pies atados eran entregados a sus patronos. Los indios vivían en la promiscuidad al lado de mestizos, mulatos, negros o personas con antecedentes penales de origen europeo; esos espacios se volvieron crisoles, entre los más abyectos, del mestizaje.

Frente a choques y ajustes que engendran la movilización ibérica y la integración al mundo del trabajo colonial, los indios jamás permanecen pasivos. Cada vez que tienen los medios, reaccionan a las presiones de las que son objeto, multiplicando los desfalcos, las adaptaciones y las resistencias. Es menos, claro está, el caso de las masas indias que reducidas "legalmente" o no a la esclavitud, tuvieron que ocuparse, inmediatamente después de la conquista, de la reconstrucción de la ciudad. Únicamente una franja de la población autóctona, bajo el abrigo de los franciscanos, se transformó en una mano de obra calificada y adaptada a las exigencias europeas. Las autoridades indias y españolas se interesan prioritariamente en estos artesanos indígenas que agrupan a "sastres, cardadores, respuntadores, carpinteros, sapasores [*sic*], albañiles y otros muchos",[30] pues "son esencialmente necesarios a la república". A la distinción entre un "sector calificado" y el resto de la población activa que se remonta a la época prehispánica, desde entonces se añade una separación inédita entre los trabajadores duchos en las técnicas europeas y los otros.

La plebe de México

Estos ajustes y estas transformaciones sufren una lenta metamorfosis a lo largo del siglo XVI. Si consideramos que la población urbana alcanzaba los 400 000 habitantes en vísperas de la conquista española, la ciudad de México-Tenochtitlan abrigaba a la más importante aglomeración humana del orbe. Dicha masa humana se componía de *macehuales*, palabra que designaba a los plebeyos y reunía categorías sociales muy diversas: *macehuales*, propiamente dichos, *mayeques*, esclavos, *tlacotin*.[31] Todos se encontraban

[29] *Ibid.* p. 185.

[30] Silvio Zavala y María Costelo (eds.), *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*, VI, CEHSMO, 1980, p. 437.

[31] Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, UNAM, 1966; Manuel M. Moreno, *La organización política y social de los aztecas*, México, INAH, 1971; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, 1980.

bajo el dominio de los nobles o *pipiltin*, que se referían a ellos como "cola" o "ala" de una sociedad que concebían en la forma de un águila. El *macehual*[32] es *pacholoni*, "aquel al que puede protegerse", "llevarse, cargarse", que "desea ser gobernado". Para traducir "vasallos o gente plebeya", el franciscano Alonso de Molina se entera por medio de sus informantes indígenas, que le proponen una serie de formulaciones tan despectivas unas como otras, que es "el que vive entre yerbas, el que vive entre árboles, el que difícilmente alcanza su sustento nocturno, su sustento matinal por un día, por dos días".

Las autoridades españolas conservaron esta concepción dualista de la sociedad al imponer un marco jurídico e institucional que yuxtaponía dos entidades políticas, la "república de los indios" y la "república de los españoles", ambas bajo la autoridad del rey de España y de su representante, el virrey. Cambio en la continuidad: mientras a un noble indígena se le nombraba gobernador de la población indígena, las cuatro divisiones prehispánicas de México-Tenochtitlan se convertían en los cuatro barrios de San Sebastián, Santa María, San Juan y San Pablo.[33] Desde finales del decenio de 1530 y hasta 1565, la función de gobernador quedó en manos de los herederos de Moctezuma, el poderoso *tlatoani* que había enfrentado a Hernán Cortés. En cuanto a la nobleza autóctona, pudo mantener su posición dominante a condición de que sirviera de banda de transmisión entre los vencedores y los naturales. A fuerza de acomodos y compromisos, ésta subsistió hasta mediados del siglo XVII.

El *statu quo ante*, ¿era viable? Por más que los informantes de Molina cultivaran la visión tradicional de las cosas y la antigua clase dirigente se apoyara en lo que le quedaba de privilegios, el dominio español desencadenaba transformaciones que pronto se volvieron irreversibles. Al mismo tiempo que la demanda constante de mano de obra indígena incitaba u obligaba a muchos *macehaules* de Tenochtitlan a trabajar y a veces a residir fuera de la "república de los indios", la ciudad europea que se instaló en el centro de las cuatro divisiones antiguas se agregó, primero, al centro prehispánico y luego lo sustituyó. La reconstrucción de la ciudad hacía que a ella afluyeran brazos de todo el valle de México y también de más lejos. Pero a pesar de todas esas aportaciones exteriores, la población india de la

[32] El término designa a los hombres inferiores y posee connotaciones peyorativas, véase López Austin, 1980, I, p. 451.

[33] Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 182.

ciudad no dejó de decrecer a lo largo del siglo XVI. A inicios del decenio de 1560 quedaban un poco más de 75000 habitantes,[34] entre la tercera y la quinta parte con la que contaba México-Tenochtitlan antes de la conquista, a lo que probablemente hay que agregar 2000 mestizos y 1000 mulatos.[35] Luego, el declive se aceleró: menos de 35000 indios en 1569 y apenas 25000 a principios de los años 1580. La movilización humana desencadenada por la expansión ibérica propagaba miríadas de virus y microbios que diezmaron a los indígenas desprovistos de sistema de defensa inmunológico. Atacaron todas las tierras americanas, incluso las que escapaban todavía de la presencia europea. Los estragos de las enfermedades diluyeron las memorias y en todas partes minaron las resistencias de manera más segura que los cañones y los perros de los invasores.

Crisis en Europa, disturbios en México

Una crisis sobrevino a miles de kilómetros de allí y contribuyó a sacudir violentamente la antigua sociedad indígena. En 1559, Francia y España se habían apresurado a concluir la paz del Cateau-Cambrésis con el fin de enfrentar los desastres financieros que las azotaban. Castilla se encontraba en una situación catastrófica.[36] Ni los Países Bajos, ni Italia, ni las asambleas de los diversos reinos de la Península estaban en condiciones de aportar ayuda suficiente.[37] Los banqueros genoveses y alemanes se mostraban cada vez más exigentes, pero quedaba un recurso extremo: exprimir a la población indígena en lugar de mantenerse dentro de la mesurada política que hasta entonces se había seguido.[38]

La ejecución de esta política recayó en Jerónimo de Valderrama, miembro del Consejo de Indias desde 1560 y nombrado visitador de la Nueva España en 1562. Valderrama fue una de las raras figuras de este organismo

[34] Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1580*, Stanford, Stanford University Press, 1964, p. 377.

[35] Gibson, 1964, p. 380. La ciudad habría contado en esa época con 10 veces más indios que españoles, con 3000 casas de españoles en 1560.

[36] Ralph H. Vigil, *Alonso de Zorita. Royal Judge and Christian Humanist, 1512-1585*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987, p. 191.

[37] Ivan Cloulas, *Philippe II*, París, Fayard, 1992, pp. 174-175; Geoffrey Parker, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 258-259.

[38] *Historia de España*, v, *La frustración de un imperio (1476-1714)*, Barcelona, Labor, 1989, p. 88.

que atravesaron el océano para visitar personalmente las Américas.[39] Tan pronto llegó, el visitador sometió al tributo a grupos de indígenas que trabajaban al servicio de los nobles y que hasta entonces estaban exentos. Doble retroceso para las élites indígenas que pierden la facultad de reservarse una parte del tributo y ven menguar su influencia sobre *miles* de indios sujetos a su voluntad.[40] Desde entonces, la corona de Castilla, y únicamente ella, fija las reglas del juego fiscal.

Las dificultades financieras de Felipe II generan otras víctimas mucho más frágiles: los *macehuales* de la capital y de los alrededores. Hasta entonces ellos no tenían que rendir tributo ni en dinero ni en maíz a la corona española porque regularmente hacían trabajos para la ciudad.[41] Pero el visitador, invocando la "razón cristiana y humana",[42] pone también fin a ese acuerdo. Calculada por cabeza, la imposición entra en vigor el 8 de septiembre de 1565.[43] Esta medida levanta inmediatamente a los *macehuatlin* contra el gobernador indio, don Luis de Santa María Cipac, que no hizo nada por defenderlos. Según el compromiso establecido después de la derrota, los dirigentes mexicas permanecen en su sitio sólo a condición de servir de intermediarios dóciles entre las masas indígenas y las exigencias de los vencedores. Este estado de cosas exige de los *macehuales* la absoluta sumisión a las presiones de los nobles y de la Corona, pero, a cambio, los dirigentes indígenas deben preocuparse por la suerte de sus vasallos. En el mes de septiembre de 1565, por vez primera bajo la dominación española, indios e indias apedrean el palacio del gobernador de San Juan Tenochtitlan y se rebelan contra sus señores "naturales". "Estaban disgustados por la

[39] Ernesto Schäfer, *El consejo real y supremo de las Indias. Su historia y organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, Sevilla, Imp. M. Carmona, 1935, I, pp. 111, 131.

[40] Gibson, 1964, pp. 200, 390. En marzo de 1566, un miembro de la aristocracia como don Pedro de Moctezuma da parte al rey de la "grandísima miseria" en la que se encuentra, en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, X, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940, p. 129; en la misma fecha, los notables indígenas de México se quejan de su extrema pobreza y piden que se les exima del tributo.

[41] México en adelante debió entregar 20 178 pesos y 10 589 fanegas de maíz, en José Miranda, *El tributo indígena de la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1980, pp. 133-135. Véase también Francisco del Paso y Troncoso, 1940, X, p. 1. Los indios de México construían y reparaban las iglesias y los edificios públicos, y participaban en el abastecimiento de la ciudad conservando las canoas y las calzadas.

[42] Miranda, 1980, p. 138; "Carta del doctor Ceynos", 1565, en Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 1971, II, p. 240.

[43] Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amequemecan*, ed. por Silvia Rendón, FCE, México, 1965, p. 268.

cuestión de los tributos que no podían pagar y así lo decían a gritos." El 11 de octubre, la gente de Tlatelolco sigue su ejemplo y asalta el palacio del barrio. Cuatro años más tarde, en junio de 1569, una revuelta sacude nuevamente a la ciudad y cerca de 30 indios son llevados a prisión por negarse a pagar el tributo.

La onda de choque que sale de Castilla y que se debe a los infortunios de las políticas y las guerras llevadas a cabo en otro continente es la que empuja a los indios tributarios de la ciudad a invadir las calles. Por vez primera en la hora española, unidos en un frente cimentado por la revuelta antifiscal, la emprenden contra sus autoridades tradicionales. ¿Es un azar si la mayoría de ellos nacieron después de la conquista y estaban acostumbrados a ver a sus "señores naturales" vejados por los invasores? Pero en esos años de 1560, los *macehuales* de México se expresan todavía de manera predominante en el seno de la "república de los indios", incluso si desde entonces están en contacto con mestizos, negros y españoles.

La fuerza que adquiere la plebe india constituye un peligro para la aristocracia mexica porque en este momento atraviesa una década negra: el 27 de diciembre de 1565, el gobernador de México, don Luis de Santa María Cipac, entregaba su alma al dios de los españoles. Era el nieto del "emperador" Ahuizotl y el último representante de la familia de Moctezuma que reinaba sobre la ciudad. El acontecimiento era crucial y a más de medio siglo de distancia el cronista indígena Chimalpahin insiste aún en lo que había representado la desaparición del último *tlatoani* para los indígenas: "Para entonces ya hacía 241 años que los mexicas estaban en Tenochtitlan para cuando éste murió; y de que habían entrado los españoles hacía 47 años [...] contándolos a ellos todos juntos fueron 27 jefes los que tuvieron bajo su poder a la nación mexica el último de los cuales o vigesimoséptimo fue el dicho don Luis de Santa María".[44] El deceso de don Luis marca una ruptura al mismo tiempo dinástica, política, étnica y social. "Después de su muerte, ya no hubo más jueces o gobernadores especiales para los nativos de México, y los sucesivos gobernadores fueron o no de sangre noble indígena [...] sino tomados de cualquier ciudadano, ora noble, ora simple nativo, o también mestizo."[45]

[44] *Ibid.*, pp. 270, 272, 274.

[45] Durante esos años de 1560, la muerte alcanzó a otras figuras eminentes de la aristocracia y de la "república de los indios" inmediatamente después de la conquista: al señor de Coyoacán, don Juan de Guzmán Itzlollonzqui, don Pedro de Moctezuma, hijo del adversario de Cortés; Chimalpahin, 1965, pp. 278, 279.

La crisis de los poderes antiguos tiene otra consecuencia. Refuerza las posiciones de los franciscanos que desde la conquista se habían implantado fuertemente en los sectores indios de la ciudad de México y Tlatelolco, lo que sugiere la revuelta que estalla en 1569 en un barrio de la ciudad: los indios de la parroquia de Santa María la Redonda agreden a los sacerdotes del arzobispado que llegan a celebrar la misa, atacan a pedradas y con bastones a los laicos que los acompañan y están a punto de matar al alcalde de corte que representa a la autoridad civil. Deseoso de afirmar la preeminencia de la Iglesia secular, el arzobispo se apresura a denunciar el poder absoluto que los religiosos ejercen sobre los indios de la ciudad, estén o no vinculados con las parroquias franciscanas.[46] Sin duda porque los hijos y los nietos de los vencidos se sentían protegidos por los religiosos no dudaron en atacar a los esbirros del poder civil —el alcalde de cortes— y a los representantes del arzobispado.[47] A menos de medio siglo de la conquista y en plena Contrarreforma, los indios de México dan muestra de un sorprendente activismo: ya no sólo rechazan la intromisión de la Iglesia secular y sabotean públicamente sus acciones; a partir de ahora se refugian con los religiosos en vez de recurrir a la aristocracia mexica. El tiempo de los *macehuales* de la época prehispánica ha terminado. La religión cristiana ya forma parte de la identidad de esas comunidades. Pero si los *macehuales* se rebelan es también porque deben adaptarse a las condiciones de una existencia urbana día tras día más hispanizada y más expuesta a las múltiples repercusiones de la dominación ibérica.

Los nuevos actores urbanos

Aunque las masas indias siguen siendo mayoritarias, en la segunda mitad del siglo XVI los medios populares de la ciudad de México ya no se confunden con ellas. Esta transformación se explica en gran parte por movimientos de poblaciones[48] a escala regional e intercontinental, desencadenados por la movilización ibérica.

Comenzando por los indios y los mestizos que llegan a buscar trabajo

[46] *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570*, México, José Joaquín Terrazas e Hijas, 1897, pp. 272-273.

[47] Su violencia se duplica con la resistencia pasiva a la autoridad del arzobispo, *ibid.*, p. 279. A lo que se agregan prácticas religiosas que prescindían de la presencia de eclesiásticos: "se diría paganos"; *id.*

[48] Zavala, *Ordenanzas*, 1980, I, p. 185.

en la capital, "como lo podrían hacer [los] españoles", esta población flotante inquieta a las autoridades indígenas de la ciudad, deseosas de defender a cualquier precio a sus indios contra los intrusos. No hay que confundir a estos *extravagantes* llegados de otra parte con los "indios mexicanos de oficios"; una mano de obra calificada que gana seis, incluso ocho o más reales diarios, y a la que no se quiere hacer trabajar en los campos de los alrededores en lugar de los recién llegados. En 1629, los gobernadores de San Juan y de Santiago se quejaron ante el virrey de no tener ningún ascendiente sobre los indios "extravagantes y advenedizos": "no tienen casa conocida ni se sabe su alojamiento respecto de que cada noche mudan estalaje y no pueden ser habidos [...] demás que con el temor se huyen y van a otros pueblos y no es posible el volverlos a coger".[49] Además, estos individuos incontrolables son rebeldes al trabajo forzado: "si les obligasen a ir a los repartimientos será fuerza el llevarlos amanados".[50]

De hecho, los "intrusos" no sólo se mezclan con los indios de las comunidades de San Juan Tenochtitlan y de Santiago Tlatelolco, se codean también con una población heterogénea donde, desde la segunda mitad del siglo XVI, coexisten mestizos, negros y mulatos que viven en los confines de las comunidades española e indígena. A diferencia de los *macehuales*, estos nuevos actores de la escena urbana se libran tanto de la influencia de cualquier comunidad de origen como del adoctrinamiento del clérigo regular. Oficialmente no tienen sitio ni en la "república de los indios" ni en la "república de los españoles". Si bien una minoría de mestizos, los "mestizos de lujo",[51] se integra sin mucha dificultad a las filas de las élites españolas e indias, a la mayoría se le arroja a las márgenes de la sociedad urbana. Pobres, con frecuencia hijos ilegítimos, desprovistos de protectores, los mestizos forman el núcleo alrededor del cual comienza a aglomerarse un nuevo tipo de plebe urbana, no tan alejada de la que en Europa puebla las ciudades del Antiguo Régimen. Al no llegar nunca a constituir un grupo autónomo y reconocido por las autoridades, no dejan de absorber los electrones libres que escapan de las comunidades españolas e indígenas. Convertidos así en fuerza de atracción de los diferentes componentes de la plebe, aceleran el mestizaje.

[49] Zavala, *Fuentes*, 1980, VI, p. 437.

[50] *Ibid.*, p. 438.

[51] Véase S. Gruzinski, "Passer les frontières. Déplacer les frontières à Mexico (1560-1580)", en Serge Gruzinski y Rui Loureiro, *Passar as fronteiras. II Colóquio internacional sobre mediadores culturais, séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudios Gil Eanes, 1999, pp. 207-227.

Podría haber sucedido de otra manera con los negros y los mulatos que, a medida que el arribo de esclavos se acelera en la época de la monarquía católica, ocupan un lugar creciente en la ciudad.[52] A principios del siglo XVII, alrededor de 140 000 negros y mulatos viven en la Nueva España.[53] En 1625, el dominico inglés Thomas Gage verifica que hay "infinidad de mulatos de uno y otro sexo".[54] Los estigmas de la esclavitud y del color los hace un grupo jurídicamente definido y físicamente reconocible, pero en el seno mismo de esta población surgen veleidades de autonomía, teñidas a menudo de una fuerte agresividad contra españoles e indios. Las cofradías organizan reuniones periódicas fuera de las casas y de los talleres donde los esclavos trabajan y fuera de los cuales los africanos continúan hablando sus lenguas. Las tensiones entre negros y españoles se exacerban a fines del primer decenio del siglo XVII.[55] En 1611, un tumulto, que moviliza a 1 500 negros, estalla en la ciudad de México bajo los muros del palacio de la Inquisición, como reacción a los malos tratos de los que muchos son objeto. Corre el rumor de que han elegido a un rey y a una reina que los encabece, que hablan la lengua angola para burlarse de sus amos, que tienen la intención de sublevarse el Jueves Santo del siguiente año y exterminar a los españoles. Las autoridades reaccionan con despiadada brutalidad. Se disuelven las cofradías africanas, se prohíben las reuniones y la portación de armas, lo mismo que los signos exteriores de riqueza; todas las mujeres de color deben renunciar a llevar joyas y sedería. Quizás este fracaso que no les permitió afirmarse como comunidad étnica organizada con su o sus lenguas, sus vestidos y sus medios de defensa, condujo a los negros y a los mulatos de México a aproximarse a los mestizos y a los indios.

A los negros, por último, se agregan algunos miles de asiáticos que atravesaron el Pacífico y desembarcaron en Acapulco o en Navidad. Cuando a finales del siglo XVI los contactos regulares se establecen entre México y Filipinas, hombres y mujeres comenzaron a llegar del archipiélago, pero también de China, de Japón y a veces, incluso, de la India portuguesa. En el

[52] Jonathan I. Israel, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 67.

[53] Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México 1519-1810*, México, FCE, 1946, pp. 213-219; D. M. Davidson, "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650", en *Hispanic American Historical Review*, XLVI, 1966, pp. 236-237.

[54] Citado por S. Gruzinski, *Histoire de Mexico*, París, Payard, 1996, p. 262. [Para la edición en español: *La ciudad de México: una historia*, México, FCE, 2004, 618 pp.]

[55] Luis G. Obregón, *Rebeliones indígenas y precursores de la Independencia mexicana*, México, Navarro, 1952, pp. 331-340.

decenio de 1620, más de 600 esclavos filipinos se introdujeron cada año en la Nueva España.[56] Aunque la Iglesia intenta asimilarlos a los indios —se les califica de indios chinos—, los asiáticos, al igual que los mestizos, no pueden verdaderamente encontrar sitio en las parcialidades indígenas. Nunca forman una comunidad entera y aparte y engrosarán las filas de la plebe. Agreguemos que los chinos libres, muchos de ellos vendedores ambulantes y barberos, tienen la facultad de vivir donde mejor les parece y pasan sin mucho ruido de la "república de los indios" a la de los españoles, acentuando también la fluidez de la circulación y la porosidad de las fronteras.[57] Muchos de entre ellos eran en realidad mestizos hijos de españoles y filipinas, de españoles y chinas o también de españoles y japonesas. Bajo la dominación española, la historia de México no se reduce, pues, a una desculturación brutal o a una progresiva hispanización de las masas indígenas. Mestizos, negros y asiáticos recorren también las calles de la capital de la Nueva España.

Los tortuosos caminos del mestizaje

A diferencia de los indios de las comunidades, esta población de mestizos, mulatos e inmigrantes sin lazos sólo podía identificarse y controlarse cuando se instalaba en casa de un patrón "conocido"[58] o de un artesano español. No es de sorprender entonces que en los primeros decenios del siglo XVII las autoridades persiguieran sin cesar a quienes no tenían oficio y habitaban aparte. Las medidas promulgadas y su repetición al paso de los años traducen la inquietud de la Corona y de la municipalidad, pero también el surgimiento de un paisaje humano totalmente inédito. Estas decisiones llenas de prejuicios y de estereotipos dejan ver la movilidad y la complejidad de ese tejido social en formación. En una ordenanza del 7 de diciembre de 1621, el virrey Diego Carrillo Mendoza Pimentel, marqués de Gelves, se alarma de la presencia en la ciudad de una numerosa población compuesta de españoles, mestizos y mulatos particularmente "perjudiciales en la república", donde coexisten artesanos "que sirven en casas de oficiales", "ociosos" y "vagabundos". El virrey exige "saber y entender quiénes son".[59] La preocupación por la existencia de estos vagos, de esta gente "sin domicilio fijo",

[56] Israel, 1975, p. 75.
[57] *Ibid.*, p. 76, n. 55.
[58] Zavala, *Ordenanzas*, 1980, I, p. 223.
[59] *Ibid.*, p. 224.

la obsesión por la seguridad, diríamos hoy en día, no es sólo una fobia pasajera; corresponde a la movilidad de esta nueva sociedad sin antecedentes en las memorias.

Las autoridades deploran en unos y otros las conductas delictivas, las creencias dudosas, las vagabundeos y los excesos de todo tipo. Negros y mulatos libres serían "gente viciosa y mal inclinada [que] viven con poca doctrina y cristiandad y recogen y receptan otros esclavos huidos ocultándolos por largo tiempo y cometen otros muchos excesos y delitos [...] hay crecimiento de este género de gente y aumento en las desórdenes". En cuanto a los mestizos de uno y otro sexo, son apenas mejores: son "facinerosos, vagabundos y de malas costumbres".[60] A ellos explícitamente se agregan "blancos pobres" y también trabajadores regulares empleados por patrones. Toda esa fauna se vuelve sospechosa. Los españoles proponen empadronar a esos individuos, saber dónde viven, consignar los oficios o las tareas en las que se ocupan. A los que no aparezcan en los registros *(memorias)* automáticamente se les considerará vagabundos condenados a servir seis años del otro lado del Pacífico. En principio, a partir de 1622 el virrey debe deportar a Filipinas a todos aquellos que no hayan aprendido un oficio o carezcan de empleo, un poco a la manera en que Portugal se deshizo de sus delincuentes y de sus "ociosos" exiliándolos a Brasil, a la India o a África.

La monarquía católica arregla sus cuestiones sociales a escala planetaria. Al menos en principio, pues las ordenanzas permanecen la mayoría del tiempo como letra muerta, ya que cuando no tienen exigencias aberrantes, tropiezan con las opacidades de la sociedad colonial. Por más que el virrey exige en 1623 que se verifiquen las aptitudes de los artesanos negros, mulatos y mestizos haciendo que presenten "las cartas de los exámenes y los certificados que otorgan las inspecciones de oficios", la medida es inaplicable. ¿Cómo evitar el fraude (muchos certificados corren el riesgo de ser falsos)?, y, por otra parte, ¿qué se puede pedir a individuos que nunca han sido examinados para obtener su oficio y que, en consecuencia, no pueden producir nada que justifique su ocupación?

Los indios de las comunidades, que están rodeados por las autoridades civiles, eclesiásticas e indígenas, no suelen formar parte de estos grupos difíciles de controlar. También hay que distinguirlos de los que habitan las parroquias seculares de la ciudad española y diariamente se codean con

[60] *Ibid.*, p. 227.

los grupos mezclados que acabamos de evocar. Muchas plebes cohabitan en la ciudad sin confundirse. Primero, una masa de indígenas en vías de hispanizarse, pero también fuertemente integrada a la "república de los indios"; luego, indios más aculturados y desde entonces establecidos en residencia en la "república de los españoles"; por último, trabajadores de origen africano, asiático y europeo cuya existencia conjuga precariedad, mestizaje y desarraigo, comenzando por los esclavos desembarcados de África y de la península ibérica, sin olvidar a individuos todavía más marginados: trabajadores temporales, en las márgenes de la delincuencia, o vagabundos que cristalizan las obsesiones de las autoridades. Esta heterogeneidad de las plebes refleja la diversidad de los espacios urbanos: el de las comunidades indias con sus iglesias, sus capillas y sus municipalidades; el de los españoles, en el centro de la ciudad, con sus residencias, sus talleres y sus obras; el mundo de las calles, plazas y canales, que con frecuencia se confunde con el de los vagabundos; por último los *no man's lands*, mal controlados, en los confines de la ciudad donde prosperan obrajes, burdeles y tráfico turbio.

La entrada de la "plebe" en política

En la década de 1620, el continuo descenso de la población india —y en consecuencia del número de tributarios— incita a los españoles a abandonar el sistema, ya caduco, del repartimiento y a dejar a los individuos libres para vender su fuerza de trabajo a quien mejor les parezca.[61] Desde entonces un número cada vez mayor de indios se separa de sus antiguas obligaciones colectivas y se funde en la masa mestiza. En esta época también el bilingüismo se extiende de manera espectacular[62] y la lengua náhuatl entra en una nueva fase de transformación integrando cada vez más sonoridades castellanas que no poseía y multiplicando los préstamos de verbos y partículas.

En ese contexto estalla un acontecimiento excepcional en la historia de México: el motín de 1624.[63] Al virrey que entró en funciones en 1621, el

[61] Israel, 1975, p. 177. La municipalidad de México sostenía ardientemente ese punto de vista, AGI, México, 31, "Copia del parezer de la ciudad de México sobre el repartimiento de yndios", noviembre de 1632.

[62] Lockhart, 1992, p. 304.

[63] El motín de 1624 fue el principal movimiento urbano y popular que sacudió al México del siglo XVII, véase Israel, 1975, pp. 135-160; Gerónimo de Sandoval, "Relación del levanta-

marqués de Gelves, a quien sólo preocupa la seguridad, se le encarga aplicar en México la nueva política del gobierno de Felipe IV, dirigida por el todopoderoso conde-duque de Olivares que quiere reformar el Estado y retomar una política exterior ambiciosa sobre bases financieras más sólidas. Las riquezas del Nuevo Mundo y de la Nueva España deben contribuir al resurgimiento de la monarquía, y el marqués de Gelves debe ser uno de sus maestros de obra. "Típico puritano de derecha y político consumado",[64] el virrey emprende la reforma de la administración luchando contra la corrupción y el despilfarro que corroen a la Nueva España. En poco tiempo sus medidas provocan la animadversión de las élites de la ciudad. La represión de los negros y los vagabundos y su hostilidad a los portugueses instalados en el reino atizan otros rencores. Sus relaciones con la Iglesia son también agitadas: el marqués de Gelves entra en conflicto abierto con el arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, a quien quiere expulsar de la Nueva España. El prelado, que se apresura a blandir la excomunión y luego la prohíbe, recibe amenazas de muerte. Los notables criollos, el tribunal de la audiencia, el arzobispo y el clero secular crean entonces un bloque contra el representante de Madrid.

Todo, pues, conspira para mantener una atmósfera explosiva, densa en tensiones religiosas, ya que la crisis divide al clero de la capital. Jesuitas, seculares y carmelitas descalzos toman el partido del arzobispo contra los religiosos de San Francisco y sus aliados dominicos, agustinos y mercedarios. La calle, en su momento, se moviliza para defender al prelado. El lunes 5 de junio de 1624 por la mañana, indios, negros y mestizos, gente menuda y vendedores de frutas y verduras apedrean el coche del secretario del virrey en la plaza mayor y lo tratan de luterano y judío. Luego, la muchedumbre ataca el palacio. Un observador evoca sin mayor precisión: "gente amotinada [...] gente levantada". Esta muchedumbre está tan manifiestamente mezclada que es difícil establecer la parte que les corresponde a los diferentes grupos étnicos. Tres días antes, los guardias del palacio dispersaron una primera manifestación y detuvieron a dos menores, un mestizo y un filipino.

El día del motín, a partir de las primeras horas, españoles se unen a los negros, a los mulatos, a los indios y a los mestizos. En medio de la jornada no podía ya ignorarse la "gran multitud de gente blanca entre los levan-

miento que hubo en México [...] lunes 15 de enero de 1624", en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Porrúa, 1974, pp. 263-273.

[64] *Ibid.*, p. 136.

tados".[65] También los jóvenes son numerosos.[66] Los curas del arzobispado arengan a los indios no obstante, en lengua náhuatl para sublevarlos contra el palacio; lo mismo, en su momento, hacen los franciscanos para intentar llevarlos a la razón. También en náhuatl los curas injurian a los religiosos de san Francisco tratándolos de herejes, lo que prueba que, a pesar de las transformaciones que no deja de sufrir, esa lengua continúa siendo *lingua franca* en el seno de la capital de la Nueva España.

Sea que la muchedumbre sólo haya reunido una plebe pluriétnica o que haya incluido notables, se trata de la primera manifestación de masas en México, tanto por su importancia —20000, luego 30000 personas—, como por el sentido de su organización.[67] ¿Por medio de qué alquimia la política de Olivares pudo arrastrar a los diferentes grupos a unirse contra el virrey? Esta primera irrupción de la muchedumbre presenta, primero, todos los signos de una intervención manipulada. La gente del palacio se comunica con los amotinados lanzándoles papeles para informarles las decisiones conciliadoras del virrey, lo que indica que había manifestantes perfectamente capaces de descifrar las hojas que caían del cielo. Algunos de entre ellos habrían tenido incluso la idea de reclamar el apoyo de los inquisidores, quienes, por otra parte, lograron temporalmente calmar a la muchedumbre. La intervención directa de los eclesiásticos vinculados con el arzobispo apenas si deja duda. Los curas y el bajo clero que organizaron la *cessatio a divinis* para desestabilizar al virrey muy probablemente excitaron a los fieles contra el marqués de Gelves. Algunos curas, incluso, participan en persona en el asalto al palacio disparando arcabuces.[68] Por su lado, los franciscanos apoyan al virrey y combaten a un arzobispo hostil a sus privilegios y a su independencia. Todo lleva a creer que los primeros indios que participan en el motín habitan en la ciudad española, y que a lo largo del día los ayudaron nativos oriundos de los barrios indios: el rumor, en efecto, había cundido de que estaban "levantados los indios de Santiago con arcos y flechas y leña para pegar fuego por todas partes del palacio".[69] La relativa incapacidad de los religiosos para contener a sus fieles indíge-

[65] García, 1974, pp. 268-269.

[66] Thomas Gage, "Nouvelle relation des Indes occidentales", en *Voyage dans la Nouvelle-Espagne, 1676*, París y Ginebra, Slatkine, 1979, pp. 237-238, reimpresión de la traducción francesa de 1676.

[67] Israel, 1975, pp. 154, 123 (n. 55), 151.

[68] García, 1974, p. 268.

[69] *Ibid.*, p. 269.

nas revela el nacimiento de una gran plebe urbana que abre sus abigarradas filas a contingentes de indios de San Juan y de Santiago.[70]

Los emisarios del arzobispo o los adversarios del virrey ¿urdieron de cabo a rabo las protestas contra el marqués de Gelves? La serie de acontecimientos lleva a matizar la amplitud de la manipulación. A medida que crece, la muchedumbre parece emancipada: "la audiencia estaba en gran confusión, porque ni se obedecía bando que se echase ni orden que se diese".[71] A las concesiones del virrey, los rebeldes responden con violencia renovada. Únicamente la intervención de don Pedro Cortés, marqués del Valle, el representante más eminente de la nobleza mexicana, y la procesión de los franciscanos lograrán apaciguar a los amotinados, que evacuan la gran plaza. La audiencia, la municipalidad y la nobleza criolla terminan por inquietarse y hacer causa común con el palacio para tomar en sus manos la situación. Pero la milicia no intenta limpiar inmediatamente la plaza mayor, como tampoco quiso enfrentar a la muchedumbre que saqueaba el palacio y las casas de los partidarios del virrey. Se ignora hasta qué grado el miedo o el cálculo dirigieron la actitud de las milicias y de sus jefes.[72]

El motín de 1624 fue una excelente escuela para la plebe de México que aprendió entonces la rebelión, los movimientos de masas y el manejo de los símbolos. Se vio pasar el estandarte real de un edificio a otro: arrancado del balcón del palacio, se enarboló en la catedral antes de desplegarse en la municipalidad.[73] La multitud se habituó a retomar consignas gritando: "¡Viva Cristo y viva el rey!" y mezclando tradicionalmente el llamamiento al Cielo con el llamamiento al soberano. Para desacreditar el poder, los amotinados tratan de hereje al confesor de Gelves, un franciscano descalzo. El propio marqués no se libra de ello: "¡Muerte a ese hereje luterano!" A ese resorte religioso, propio para enardecer al "pueblo", se agregó la excitación alimentada por panfletos y pasquines que circulaban en la ciudad y que discretas manos fijaban en los muros. Bastó para sostener un clima tan insólito de

[70] La pérdida de influencia de esos religiosos se explica por los tejemanejes del clero secular y por las presiones que ejerce la Compañía de Jesús para obtener del arzobispo las parroquias indias que arrancaría a los franciscanos. Las tensiones del mapa eclesiástico desempeñaron un papel cierto en la formación de una plebe urbana mezclada.

[71] García, 1974, p. 268.

[72] Esta impotencia se repetirá meses más tarde, en octubre de 1624, cuando la muchedumbre, cambiando de bando, hará triunfar al marqués de Gelves durante su efímero regreso a los asuntos públicos.

[73] Israel, 1975, pp. 152, 154.

crítica política que familiarizó a esta plebe en gestación con comportamientos, consignas y reivindicaciones que hasta entonces les eran ajenos.

¿La ciudad de México contra la monarquía?

El motín de 1624 fue antes que nada político. Incluso algunos han visto en él una revolución.[74] Visiblemente no se desencadenó por razones o con fines económicos, ya que los amotinados no tocaron las tiendas de alimentos ni los escaparates de la gran plaza.[75] Como tentativa fue un golpe maestro: por vez primera en la Nueva España la muchedumbre de México irrumpe en la escena urbana y echa al virrey. También por vez primera en el imperio, un programa de reformas y de saneamiento decidido desde Madrid es saboteado por fuerzas locales. El motín constituye por lo tanto y claramente una reacción a la reorganización de conjunto de la monarquía deseada por Madrid. Se dirige y abate al marqués de Gelves, un hombre que representa a la monarquía ibérica. Ese soldado de 64 años había dado de sí en los grandes teatros de la monarquía: participó en la invasión de Portugal en 1580, fue parte de la Armada Invencible y ocupó por turno puestos importantes en Flandes, Sicilia, Milán y Aragón. Gelves encarna esas élites imperiales que al filo de su carrera han tenido todo el tiempo para adquirir una visión de conjunto de la monarquía y del mundo. Pero la gente de México se deja ver más rebelde que los holandeses que antes lo habían capturado. En México, Gelves tropieza con los amotinados que gritan: "¡Muerte al mal gobernante!" y denuncian las medidas tomadas desde hace tres años. El ataque y el saqueo del palacio, ese símbolo del poder real, las amenazas contra la persona del marqués —"¡Prendan al virrey!"—[76] son signos fuertes, a la vez materiales y simbólicos, del rechazo de la política aplicada por Olivares, el marqués de Gelves y sus consejeros, todos salidos de la burocracia imperial.[77] La escena mexicana sufre los contragolpes de los conflic-

[74] *Ibid.*, p. 160.

[75] *Ibid.*, p. 159, n. 79.

[76] García, 1974, p. 268.

[77] Entre los consejeros del virrey figuran "un fiscal que ha sido de China y que iba a serlo de la Audiencia de Panamá", García, 1974, p. 271, funcionarios de la flota, y el confesor del virrey, Bartolomé de Burguillos, que había dirigido una embajada en Japón; Israel, 1975, p. 145. También los adversarios de Gelves pertenecen a redes intercontinentales que solicitan puestos en Filipinas. Los portugueses que tienen en la mira las decisiones de Gelves desempeñarán también su papel en esta tormenta; Israel, 1975, p. 123.

tos europeos en los que Madrid estaba implicado: los holandeses amenazan Acapulco en la costa del Pacífico y merodean por las aguas del Golfo de México. De las amenazas a los actos: a Acapulco lo atacan en septiembre de 1624 y, cuatro años más tarde, Piet Heyn y los navíos de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales interceptan la flota que lleva consigo al visitador Carrillo y al ex virrey. La política de Olivares debe desplegarse lo mismo sobre la escena europea que sobre los frentes americanos, como lo recuerda la espectacular recuperación de Salvador de Bahia, en 1625, que expulsa a los holandeses de la capital de Brasil y compensa el fracaso de México.

Así como las presiones sobre la Nueva España se inscriben en el marco planetario de la reorganización de la monarquía, las medidas financieras de Felipe II y las decisiones de su nieto Felipe IV no se explican por un enfrentamiento colonial que desdeñaría el resto del imperio. Pero la ciudad de México no es una tabla rasa. En 1565, los *macehuales* se rebelaron contra los palacios indios. Alrededor de 60 años más tarde, atacan el palacio del virrey y, esta vez, reúnen a los actores de la vida urbana: europeos, negros, mulatos, mestizos y asiáticos. Cada vez que se repiten, las revueltas revelan los vínculos que unen a Europa con la Nueva España mostrando de qué manera las ondas de choque provocadas por las políticas imperiales precipitan recomposiciones sociales y étnicas que favorecen el surgimiento de grupos y comportamientos colectivos nuevos.[78] Evoluciones locales y presiones globales convergen en el corazón de la ciudad acrecentando los efectos de los mestizajes y de la mundialización ibérica.

De Nápoles a Lima y de Lisboa a Manila, otras poblaciones urbanas sufren también el contragolpe de las reformas de la monarquía. Más tardía, en 1647, la revuelta de Masaniello en Nápoles fue tanto una respuesta a las secuelas de la política imperial de Olivares como la manifestación de la unión del pueblo que reunió a los artesanos y a las corporaciones al lado del "proletariado despojado y no calificado".[79] "El establecimiento de una unidad del pueblo de Nápoles, ya sea limitada o temporal, es un mérito histórico que difícilmente podrá quitársele a Masaniello", pero no puede ocultar las presiones exteriores que desencadenaron la revuelta de

[78] Sobre la política del conde-duque, John H. Elliott, *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1968.

[79] Aurelio Musi, *La rivolta di Masaniello nella scena politica barroca*, Nápoles, Guida Editori, 1989, p. 118.

la ciudad partenopena. Si tanto en Nápoles como en México el levantamiento provoca la cristalización de elementos heterogéneos y modifica el paisaje social, es porque las revueltas de las dos grandes ciudades se inscriben en un mismo contexto intercontinental y son indisociables de la dominación mundial que pretende ejercer la monarquía.

V. "EN TI SE JUNTA ESPAÑA CON CHINA"

¿Cómo se percibe el mundo desde la ciudad de México en los albores del siglo XVII? ¿A estas élites les atañen acontecimientos lejanos? ¿Ellas se interesan en los debates y en las noticias que llegan del otro lado del Atlántico? ¿Que relación imaginan tener con España y las "otras partes del mundo"? La respuesta de Bernardo de Balbuena es lapidaria:

> [...] México al mundo por igual divide.
> En ti se junta España con China,
> Italia con Japón, y finalmente
> un mundo entero en trato y disciplina.[1]

La línea divisoria de los mundos

En la visión entusiasta de Balbuena, México aparece en el corazón de las redes comerciales que cercan al planeta. Se vuelve el punto de encuentro de cuatro socios mundiales: al este, las grandes tierras de la Europa católica, España e Italia; al oeste, China y Japón, imperios que permiten presagiar fabulosas perspectivas comerciales y espirituales. El poeta habla de articulación, de "unión" ("en ti se junta"),[2] de relaciones recíprocas y de reglas comunes. Esta nueva geografía que ubica a la ciudad de México en la línea divisoria del mundo es portadora de riquezas infinitas. Los tesoros de Oriente y Occidente convergen en esta ciudad para asegurarle lujo y prosperidad.[3]

Algunos años más tarde, en 1612, el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa evoca "la grande correspondencia que [México] tiene con España, Perú, Filipinas y con las provincias de Guatemala, y su tierra, Yucatán y

[1] Balbuena, 1990, pp. 91, 79.

[2] Véase sobre esos términos el diccionario de Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Alta Fulla [1611], 1993, pp. 744, 470, 976. También el *Diccionario de autoridades*, Real Academia Española, 1732, pp. 295, 331.

[3] Balbuena, 1990, p. 91.

Tabasco, y con todo el reino de la Nueva Galicia y Vizcaya".[4] Esta vez, las relaciones con otros países del orbe se expresan en términos de correspondencia, una palabra que arrastra la idea de intercambio y de vínculos principalmente mercantiles, como si el resplandor de la ciudad fuera antes que nada de naturaleza comercial. En 1625, de paso por México, el dominico inglés Thomas Gage emite un juicio más matizado, pero que en el fondo reúne a los turiferarios españoles:

> México es una de las ciudades más ricas del mundo en razón de su comercio, porque en la Mar del Norte [el Atlántico] tiene más de veinte navíos de alto bordo que vienen de España todos los años [...] cargados no solamente de las mejores mercaderías de la metrópoli, sino de las de todos los otros países de la cristiandad [...] Por la Mar del Sur [el Pacífico] trafica con todos los parajes mercantiles del Perú; si bien hace su primordial negocio en las Indias Orientales de donde saca géneros preciosísimos de los lugares habitados por los portugueses, y del Japón y de la China, sirviéndole de escala las islas de las Filipinas.

De esa manera se explica la presencia en la ciudad "de orfebres chinos [...] y éstos trabajan ya con un primor admirable".[5]

> Que nuestra patria sea México, nuestra morada
> el tesoro de España y el centro del vasto mundo.[6]

¿La ciudad sería el centro del mundo como lo pretende Lorenzo Ugarte de los Ríos en el elogio que dirige a Balbuena, o más simplemente una "Roma del Nuevo Mundo en la edad de oro [...], una nueva Venecia, una nueva Atenas", como lo imagina el polígrafo Arias de Villalobos?[7] Es cierto que la ciudad de México se aprovecha del descentramiento que provocan los avances de la mundialización ibérica; es cierto que inspira una nueva visión del

[4] Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas [1629], 1969, p. 110.

[5] Thomas Gage, *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, México, SEP/80 [1648], 1982, p. 179; Vera Valdés Lakowsky, *De las minas al mar. Historia de la plata mexicana en Asia: 1565-1834*, México, FCE, 1987.

[6] *Ibid.*, p. 9. Véase también, en la misma fecha, Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, México, Jesús Medina [1604], 1970, p. 115: "Aquí está España, Francia, y Italia y Roma y Flandes".

[7] Arias de Villalobos, "Canto intitulado Mercurio", en *Obediencia que México* [...] *dió a Philippe IV*, México, Diego Garrido, 1623.

mundo que deja de ser estrictamente europea para volverse occidental. Encontramos el eco de este cambio hasta en el mapa que acompaña a la *Historia general* del cronista oficial de las Indias, Antonio de Herrera. El continente americano está en el centro del mapamundi; a la derecha sólo aparecen las costas occidentales del Viejo Mundo, mientras que, del otro lado, la inmensa mar del sur se extiende hasta las riberas de China y Japón. En el corazón del Nuevo Mundo, el ojo no puede evitar la capital de la Nueva España, la ciudad imperial, México-Tenochtitlan.[8] Lo mismo encontramos en el mapa de Petrus Bertius, publicado hacia 1618.

La ciudad no es la única en transformar su periferia en centralidad dentro de la monarquía católica. Los defensores de Lisboa explican así que el puerto del Tajo es el mejor ubicado de la monarquía "para enviar todas sus armadas y sus flotas a todas partes del mundo" y porque a la ciudad se debe "privilegiar sobre todas las de Europa y, por lo tanto, sobre todas las del mundo".[9] Los defensores de Nápoles, otra capital del imperio, compiten también en argumentos: Partenopa poseería el sitio más admirable de la tierra, reuniría "todos los bienes del mundo", en síntesis, "Napoli è tuto il mondo".[10] Podemos, si sumamos Lima, Potosí o Goa a la lista, sonreír con esas pretensiones y cargarlas a cuenta de un barroquismo planetario. O bien, preguntarnos si la capacidad de multiplicar las centralidades semirreales, semivirtuales no es uno de los mecanismos de la mundialización ibérica.

Los eslabones humanos

Esclavos importados de África, "indios" de Filipinas, emisarios japoneses, misioneros a punto de partir rumbo a Asia se topan con los visitadores y los comerciantes llegados de Perú y del Caribe. La gente de la ciudad de México está familiarizada con los rostros y los productos de otras "partes del mundo". La Nueva España no sólo mantiene relaciones con Castilla. Los portugueses, con frecuencia cristianos nuevos, fundan allí una colonia que apenas si pasa inadvertida para bien o para mal. Pero el reino también cultiva relaciones con todas las Indias occidentales. Talentosos predicadores

[8] Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i Tierra Firme del Mar Oceano*, Madrid, 1601.

[9] Luís Mendes de Vasconcelos, *Do sítio de Lisboa. Diálogos*, ed. por José da Felicidades Alves, Lisboa, Livros Horizonte [1608], 1990, pp. 34-35.

[10] Giulio Cesare Capaccio, *Il forastiero. Dialogi*, editado por Franco Strazzulo, Franco di Mauro, Nápoles [Gio. Domenico Roncagliolo, 1634], 1993, pp. 940, 932.

van de un mundo a otro, como ese Juan Rodríguez de León, hermano del erudito Antonio de León Pinelo. Nacido en Lisboa, este eclesiástico, "venerado por grande entre los más doctos y eruditos",[11] residió, primero, en Lima y obtuvo un título de doctor de la Universidad de San Marcos. Predica, luego, en las grandes ciudades de los Andes, para después llegar a la corte de Madrid, en donde sus brillantes sermones lo vuelven famoso. Gracias a la protección del arzobispo de México, se instala en la Nueva España, donde obtiene el cargo de canónigo de la riquísima catedral de Puebla.[12] La gente de la ciudad de México está allí, donde menos se le esperaba. Entre 1612 y 1615, el norte de Brasil recibe así la visita del capitán Roque de Chaves Osorio. Ese soldado, "nacido en México, donde sirvieron sus pasados en las conquistas", explora el delta del Amazonas y los ríos de la región del Gran Pará. Aprende también la "lengua de los topinambús". A su regreso, sus buenos y leales servicios le valen la rica circunscripción (alcaldía mayor) de Tacuba y Tlalnepantla, "cerca de México".[13] Por último, la Nueva España posee también una vertiente pacífica que inmediatamente se dispone a explotar. Las inmensidades de la mar del sur se frecuentan menos, pero a través de ese espacio oceánico se operan los vínculos con los Andes y se llega al Asia.

El paso de tantos hombres entre los continentes teje vínculos a la vez que ofrece una fuente continua de información y de conocimiento. Los misioneros españoles que se dirigen al Asia tienen la obligación de hacer un alto en la Nueva España. De regreso a Europa, a menos de tomar la ruta portuguesa que en principio les está prohibida, vuelven a atravesar México de lado a lado en un largo viaje que los lleva de Acapulco a Veracruz, *vía* la ciudad de México. A merced de los nombramientos, y al igual que los eclesiásticos, los representantes de la Corona con puesto en México se desplazan entre los Andes, el Río de la Plata, el istmo de Panamá, el Caribe y las Filipinas.[14] Los comerciantes españoles y portugueses, los factores de Sevilla y de Cádiz toman otras redes que vinculan a Europa y América, América y África, incluso América y Asia. En fin, la riqueza o la paz relativa de las Indias atraen a gente de pluma o a artistas. México acoge pintores como al

[11] José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, II (1601-1684), México, UNAM, 1989, p. 184.

[12] Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 307.

[13] Vázquez de Espinosa, 1969, p. 60.

[14] Igual sucede en el imperio portugués, sólo el espacio recorrido difiere, corre de Brasil al *Estado da India*, a las Molucas y al sur de Japón *vía* el África negra, véase Russell-Wood, 1992.

flamenco Simon Pereyns, cosmógrafos como el hamburgués Heinrich Martin, poetas manchegos como Bernardo de Balbuena y hasta novelistas como el sevillano Mateo Alemán, uno de los creadores de la novela picaresca.

NOTICIAS Y LIBROS

Al igual que la de los hombres, la circulación de las cartas mantiene un flujo esporádico de noticias entre la ciudad, la Península, el Caribe, América del Sur, Manila e incluso más allá, China y Japón.[15] Esos intercambios no conciernen siempre a la actualidad del vasto orbe, pero muestran que el Nuevo Mundo está al tanto de lo que sucede del otro lado del Atlántico, con frecuencia hasta en los más pequeños o más íntimos detalles. También las noticias de los países protestantes llegan hasta la capital a través de Flandes, que no ha roto todos los vínculos con sus compatriotas y sus parientes heréticos. Los marranos de la ciudad son agentes de otras ramificaciones igualmente vinculadas con el planeta portugués y la lejana Holanda. En un registro más convencional, las correspondencias administrativas y eclesiásticas aportan su parte de noticias oficiales u oficiosas que conciernen también a la vida política, la corte, las guerras europeas, los progresos y las esperanzas de la evangelización. En reciprocidad, las relaciones y las cartas de todo tipo confluyen hacia Europa, informando a la Corona sobre el estado de sus posesiones.

En los albores del siglo XVII, las élites de México, curiosas por informarse de cosas del mundo, pueden también encontrar libros a su gusto en imponentes bibliotecas. En México, las colecciones de las grandes órdenes religiosas[16] y de la Compañía de Jesús, las de particulares y de los virreyes contienen muchas obras de referencia para que uno pueda imaginar el mundo e informarse sobre él sin salir de la ciudad. A ellas se agregan las obras que uno puede procurarse con los impresores, los libreros y muchos comerciantes que participan de cerca o de lejos en el negocio de los libros. Una encuesta de la Inquisición llevada a cabo hacia 1573 da la lista detallada de las personas y de las instituciones que poseían obras no siempre autorizadas.[17] Muchos religiosos, curas y altos funcionarios, pero también

[15] Véanse las correspondencias privadas publicadas por Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*, México, FCE, 1996.

[16] Sobre el contenido de la del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, Miguel Mathes, *La primera biblioteca académica de América*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

[17] Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, FCE, 1982, pp. 554, 473-495.

particulares, estudiantes, maestros de escuela, notarios, médicos, boticarios, comerciantes, sastres, herreros, carreteros e incluso algunas damas componen una sorprendente imagen de los lectores de la ciudad, casi todos en posesión de libros sospechosos, entre las cuales hay un buen número de obras de Erasmo. Los inventarios de los envíos a los libreros de México y los embargos operados por la Inquisición completan ese sondeo forzosamente parcial. Homero, Aristóteles, Estrabón, Ptolomeo, Plinio, los grandes clásicos ofrecen prestigiosas referencias, pero también un marco cosmográfico y un imaginario que la tradición medieval y luego renacentista completan. Con frecuencia, y de manera paradójica, aquellas descripciones parecen pesar más que las nuevas representaciones del mundo. Estemos en Roma o en la Nueva España, la Antigüedad se lleva por todas partes al pináculo, al grado de que un mestizo experimenta la necesidad de introducir su historia del principado indio de Tlaxcala mediante una alusión a la Persia de Artajerjes.[18] A esas obras de fondo se agregan las novedades de la producción europea.

¿Cómo informarse de la historia más reciente de Europa y del mundo? Por medio de publicaciones españolas como la inevitable *Historia pontifical y católica* de Gonzalo de Illescas,[19] una historia de los papas desde sus orígenes hasta Bonifacio VIII, o italianas como las *Crónicas del mundo* de Pablo Giovio, un humanista cuya abundante producción invadió las bibliotecas de los dos continentes[20] y que se dedica a "todas las cosas que han llegado al mundo en estos últimos cincuenta años de nuestra época", vasto programa propio para facilitar todo lo que se ha recuperado. Otros títulos anuncian la ambición de sus autores y la amplitud de las curiosidades de sus lectores: *La monarquía eclesiástica* o *Historia universal del mundo* (1588) de Juan de Pineda;[21] la *Relación universal del mundo* de Giovanni Botero;[22] las *Repúblicas del mundo* del agustino Jerónimo Román y Zamora, gran lector de Las Casas;[23] la *Historia imperial y cesárea* de Pedro Mexía,[24] o tam-

[18] Muñoz Camargo, 1984, p. 33.

[19] González Sánchez, 2001, pp. 248, 216 (1583), 224 (1605), cinco ejemplares. La obra se publicó en Salamanca en 1569.

[20] *Ibid.*, pp. 103, 220 (1584), 224 (1605), 16 ejemplares; Fernández del Castillo (1982), p. 407. Probablemente se trata de la *Segunda Parte de todas las cosas sucedidas en el mundo en estos cincuenta años de nuestro tiempo*, Salamanca, 1563. También circula, del mismo autor, una *Historia de Europa* en toscano (Fernández del Castillo [1982], p. 407).

[21] González Sánchez, 2001, 12 ejemplares; *ibid.*, pp. 217, 230 (1583).

[22] *Ibid.*, pp. 103, 223 (1605).

[23] *Ibid.*, p. 253. La obra se publicó en Medina del Campo con Francisco del Canto, en 1575.

[24] *Ibid.*, p. 250; Fernández del Castillo, 1982, p. 379.

bién la *Historia general del mundo* de Antonio de Herrera.[25] Sin olvidar los tratados redactados en "toscano", como esa *Ystoria del mondo*, quizá también de Pablo Giovio.[26] En la serie se deslizan algunos títulos prohibidos, destinados, en principio, a retirarse de la circulación: es el caso de la *Suma de las crónicas del mundo* de Juan Carrión, de la que un ejemplar se encuentra en 1573 en manos de Francisco de Terrazas y otro en casa del clérigo Francisco Ruiz.[27] Después de 1580, la gente se informa sobre Portugal recorriendo libros que relatan la unión del país con la Corona española, como *La entrada que en el reino de Portugal hizo S. C. R. M. don Felipe* de Isidro Velázquez o el *Discurso y sumario de la guerra de Portugal* de Francisco Díaz de Vargas.[28]

La península italiana no sólo se conoce por sus historiadores más famosos: Pablo Giovio,[29] Francesco Guicciardini o Giovanni Botero. De manera más discreta podemos también encontrar en México a Maquiavelo,[30] al que la Inquisición y los pensadores de la monarquía católica colocan en la picota. Los héroes de las guerras de Italia son los primos lejanos de los conquistadores del Nuevo Mundo cuyos hijos repiten de nuevo las proezas. El más ilustre entre ellos, Gonzalo Hernández de Córdoba, el Gran Capitán, apasiona a esos españoles de América que pocas veces han tenido ocasión de tocar la espada. A falta de ello, se sueña con las hazañas militares sumergiéndose en *La vida y chrónica de Gonzalo Hernández de Córdoba* del omnipresente Pablo Giovio.[31] Se lee a Antonio Florez y su *Historia del señor Francisco Guichardino*, "en la qual se trata muy en particular de los hechos del Gran Capitán, en el reyno de Nápoles".[32] Otros devoran la palpitante *Historia del capitán don Hernando de Ávalos, marqués de Pescara*,[33] también escrita por la pluma de Pablo Giovio. Los que quieren saber todo sobre el pasado del reino de Nápoles, uno de los florones de la monarquía española, donde mucbos españoles se ilustraron a comienzos del siglo, compulsan *Las historias del reino de Nápoles* de Pandolfo Collenucio.[34] Otras obras inci-

[25] González Sánchez, 2001, p. 228 (1603).

[26] *Ibid.*, p. 241.

[27] *Ibid.*, pp. 473 y 476, bajo el título de *Crónicas todas del mundo*, p. 478.

[28] *Ibid.*, pp. 218 (1583), 219 (1584).

[29] El obispo de Nocera había escrito un *Commentario de le cose de' Turchi a Carlo Quinto*, Venecia, 1538, acompañado por un comentario del florentino Andrea Cambini sobre el *Origine de' Turchi e imperio della ottomanna*.

[30] Fernández del Castillo, 1982, p. 325.

[31] González Sánchez, 2001, p. 228.

[32] *Ibid.*, p. 234.

[33] *Ibid.*, p. 235.

[34] *Ibid.*, p. 227.

tan al lector de las Indias a visitar mediante la imaginación el resto de la península: Florencia, de la que se recorre la historia escrita por Francesco Guicciardini,[35] Roma, que aparece en *La guerra de la campaña de Roma* de Alessandro Andrea,[36] sin olvidar la isla de Malta.[37] La vida de otro gran capitán, Alejandro Farnesio (1545-1592), que los *Elogios fúnebres* de Tómas Saillius evocan,[38] lleva de Italia a Flandes y desarrolla la narración con otras guerras europeas. Una *Rebelión de Flandes* completa el panorama.[39]

La historia de Inglaterra es mucho menos atendida. El lector curioso de los asuntos que se relacionan con la gran isla se conformará con la *Historia del cisma de Inglaterra* del jesuita Pedro de Ribadeneyra.[40] Este texto de propaganda contra los protestantes, publicado en 1588,[41] describe la persecución de la que los católicos fueron objeto bajo los reinados de Enrique VIII e Isabel. Quizá Chimalpahin encontró allí materia para su ensayo sobre los matrimonios de Enrique VIII y la historia dinástica europea.

Sobre el mundo turco, después de la victoria de Lepanto, los letrados de las Indias recorren las páginas que el cronista portugués Jerónimo Corte Real consagra al acontecimiento en la *Felicíssima victoria concedida del cielo al señor don Juan d'Austria en el Golfo de Lepanto*.[42] Victoria sin mañana, pero cuya "mediatización" había sido planetaria, de México a Japón, donde los artistas habían pintado el espléndido biombo que idealiza la batalla.

¿Qué se puede leer en México sobre Asia? En primer lugar, textos sobre Tierra Santa,[43] o que exploran el pasado del continente asiático, como la *Historia del gran Tamorlán* de Ruy González de Clavijo,[44] o también ese antecesor de los *best-sellers* que Juan González de Mendoza consagró a China y publicó en Roma en 1585, la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*.[45] Pese a que sobre el Asia española es

[35] *Ibid.*, p. 228.
[36] *Ibid.*, p. 226.
[37] Fernández del Castillo, 1982, p. 441.
[38] González Sánchez, 2001, p. 239.
[39] Fernández del Castillo, 1582, p. 407.
[40] González Sánchez, 2001, p. 239.
[41] *Ibid.*, p. 128.
[42] Jerónimo Corte, p. 227.
[43] *Las tierras de Jerusalén*, en Fernández del Castillo, 1982, pp. 471, 379.
[44] González Sánchez, 2001, p. 215 (1583). Publicada en Sevilla en 1582, la obra recordaba a los lectores españoles la embajada que Enrique II de Castilla envió a los tártaros en 1403; Valladares, 2001, p. 6, n. 18.
[45] González de Mendoza, 1585, p. 235.

más fácil procurarse en México los *Sucesos de las Islas Filipinas* de Antonio Morga, un libro que este servidor de la Corona publicó ahí mismo en 1609,[46] no hay que olvidar la crónica del jesuita Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía*, que apareció en Roma en 1604.[47] El vívido relato de Morga, que abunda en detalles sobre la instalación de los españoles en las Filipinas, escapa al filtro reductor de la historiografía jesuita. Pero el Asia española sólo representa una ínfima parcela de esta parte del mundo. A menos que se prefiera tener una visión de conjunto de la historia de esa otra parte hojeando los *Comentarios* de Alfonso de Albuquerque, virrey de la India,[48] uno se inicia en el Asia portuguesa encontrándose con Jerónimo Corte Real[49] y leyendo un episodio crucial de la expansión portuguesa, la toma de Diu, contada en la *Verdadera historia y admirable suceso del segundo cerco de Diu*. Sobre el capítulo de las plantas medicinales —si no se puede consultar la obra capital de García da Orta, publicada en la lejana Goa— uno ha de conformarse con el *Tratado de las drogas y plantas medicinales de las Indias orientales* de Cristóvão de Acosta, hermosamente ilustrado e impreso en Burgos. La obra tiene todo para interesar a los médicos de México y a muchos de sus pacientes.[50] ¿Y por qué no soñar con aventuras en Oriente metiéndose de cabeza en la obra maestra de la literatura portuguesa: *Los Lusíadas* de Camões, de la que regularmente se encuentran ejemplares en las librerías de la ciudad?[51] O también en la *Historia de la India* del jesuita Joannes Petrus Maffei, una muy extensa recopilación que, retomando los grandes textos que se le han consagrado, detalla ampliamente la gesta portuguesa en esa parte del mundo, y que obtiene gran éxito.[52] Sobre el Nuevo Mundo, los lectores de México

[46] Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, Madrid, Jerónimo Balli, 1609. Hemos consultado la edición publicada en Madrid en 1997 por Polifemo.

[47] *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía*, *ibid.*, p. 233.

[48] González Sánchez, 2001, pp. 245, 227.

[49] *Verdadera historia y admirable suceso del segundo cerco de Diu*. *Comentarios do Grande Afonso Dalborquerque, capital geral da India*, Lisboa, 1557 y 1576. Véase también *La conquista de la India de Portugal*, en Fernández del Castillo, 1582, p. 394.

[50] González Sánchez, 2001, pp. 213 (1583), 226, 242, 223 (1605). El autor señala siete ejemplares, tres de los cuales aparecen en 1604 en Lima, en el inventario de Pedro Durango de Espinosa, p. 226. La obra, después de su publicación en latín en 1588, apareció en 1589 en Florencia y en italiano bajo el título de *Le istorie delle Indie Orientali*.

[51] *Ibid.*, p. 227.

[52] *Historiarum Indicarum libri xvi*, *ibid.*, p. 229. Señalemos también de Alonso de Orozco una *Historia de la reina de Saba*, p. 238.

tienen un exceso de riquezas: grandes nombres como los de Fernández de Oviedo, López de Gómara,[53] Las Casas, relatos del descubrimiento *(Descubrimiento de las Indias)*, epopeyas sobre Chile *(La Araucana)* o sobre México *(Conquista de México*, de Gabriel Laso de la Vega),[54] pero también crónicas sobre los Andes *(Conquista del Perú, Conquista de Chile)* y, como siempre, la prosa de Pablo Giovio *(Historia de C. Colón cuando vino a descubrir la costa de Santo Domingo)*.[55]

Las curiosidades de Asia, plasmadas por la pluma del poeta o la del historiador, pesan menos que las de España, pero más que las de Portugal, Inglaterra o Francia y tanto como las de Italia. A ellas convendría agregar muchos textos sin pretensión histórica ni geográfica, pero tan indispensables para imaginar el mundo, trátese de *Orlando furioso* o de *Guzmán de Alfarache*, para citar sólo dos obras de ingenio y contenido tan diametralmente opuestas como pueden serlo el género épico y la literatura picaresca.[56]

Una escenificación humanista del mundo

México no sólo conoce el mundo por el comercio de los viajeros o por la lectura de libros. A intervalos regulares aprovecha espectaculares tentativas destinadas a hacer compartir los envites del imperio a las élites y a las muchedumbres de la ciudad que tienen orígenes confundidos. Cuatro veces al menos —en 1539 con ocasión de la paz de Niza entre Francia y el Imperio (18 de junio de 1538), durante las exequias de Carlos V (1559), la celebración de la batalla de Lepanto (1571)[57] y la recepción de las reliquias traídas por los jesuitas (1578)—, fastuosas celebraciones explican el mundo a los habitantes de la capital de la Nueva España.

Desde finales del decenio de 1530, a las poblaciones española, india y mestiza de Tlaxcala[58] y de la capital se les sensibiliza masivamente en la ac-

[53] Con una *Conquista de México*, Fernández del Castillo, 1982, p. 398.

[54] Fernández del Castillo, 1982, p. 349.

[55] Pablo Giovio, p. 373.

[56] *Ibid.*, pp. 445, 269.

[57] Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, ed. por Rafael Tena, México, Conaculta, 1998, II, p. 241.

[58] Los ejércitos de los países cristianos de Europa (Castilla, León, Alemania, Roma, Italia, Francia, Hungría) desfilan al lado de las tropas de México (huaxtecos, cempoaltecos, mixtecos, tarascos, guatemaltecos), de Perú, de Cuba y de Santo Domingo. Todas se enfrentan a las fuerzas del sultán y la "gente" de Siria, de Damasco, de Galilea, de Judea y de Samaria: Motolinía, 1971, pp. 106-109.

tualidad intercontinental o, más exactamente, en las preocupaciones planetarias de la Iglesia y del Imperio. Ya el Islam y sus amenazas se blanden recurriendo al teatro de masas que miles de artesanos[59] montan, con sus multitudes, su música, sus danzas, su decorado de cartón piedra —"grandes construcciones con escenas postizas, altas como torres"— y sus efectos especiales concebidos para impresionar la memoria: en 1539, la asistencia, pasmada, ve en el corazón de México naves de vela "que navegan sobre la plaza como si fuera el agua, cuando rodaban sobre el suelo", empeñadas en una furiosa justa naval. Los combates escenificados para celebrar la paz entre Carlos V y Francisco I estigmatizan al adversario musulmán inculcando el sentido de la historia según el emperador y la Iglesia. Fue también la ocasión para una formidable explicación colectiva sobre las relaciones internacionales tal y como las concebía la Corona. Las multitudes indias de Tlaxcala conocieron a aliados y a adversarios de Carlos V cuando asistieron a la entrada de la Nueva España en la escena mundial al lado del emperador, pero también en compañía del rey de Francia y el de Hungría representados con "su corona en la cabeza".[60]

La muerte de Carlos V fue motivo de una escenificación mucho más elaborada. Imágenes, inscripciones, música, rituales públicos, todo se programó meticulosamente. A los habitantes de la ciudad se les invitó a impregnarse de las pinturas y de las lecciones que les presentaban los decorados concebidos para las exequias del emperador. Hemos guardado la memoria del evento gracias a la obra que el humanista Cervantes de Salazar publicó en México en 1560[61] para inmortalizar el acontecimiento y hacer conocer su brillo del otro lado del Atlántico. El catafalco levantado para la ocasión en la capilla del convento de San Francisco se adornó con pinturas e inscripciones que conmemoraban las proezas y virtudes del gran emperador. La desbordante erudición, la inagotable imaginación y el compromiso sin freno de Cervantes de Salazar se unieron al talento del arquitecto Claudio de Arciniega para montar esta empresa de propaganda política destinada a explicar a un público de más de 40000 personas los vínculos que existían o se suponía que existían entre ellos y la Corona, "aunque están muy distantes de la persona real".[62]

[59] Bartolomé de Las Casas da la cifra de 50000 artesanos; Las Casas, 1967, I, p. 334.

[60] Motolinía, 1971, pp. 109-110.

[61] *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, México, Antonio de Espinosa, 1560. Largos extractos en García Icazbalceta, 1981, pp. 161 y ss.

[62] *Ibid.*, pp. 164, 178.

La operación tuvo un considerable impacto. El virrey había ordenado a todos los habitantes de la ciudad, cualquiera que fuera su condición o su origen, guardar luto. Una parte del mensaje se dirigía explícitamente a la nobleza india, reunida para la ocasión. Sus miembros más eminentes, todos de gran luto, don Cristóbal de Guzmán, don Antonio Cortés, don Hernando Pimentel, tomaron parte en las exequias. Tras ellos marchaban más de 200 señores indígenas, "con silencio y muestra de tristeza", a los que escoltaban 2 000 notables.[63]

¿Qué se explicaba a esta nobleza afligida y al resto de los asistentes? En la forma de inscripciones, de alegorías, de representaciones se exponía a los indios y a los españoles la historia de las relaciones europeas de las que Carlos V había sido el centro durante su vida. Un cuadro representaba el universo imperial dividido en dos mundos, el Nuevo y el Viejo, unidos en la persona del soberano. El Viejo Mundo estaba representado por España y las potencias europeas y extraeuropeas que la grandeza de Carlos eclipsó. Al pie de las columnas de la capilla principal, otros cuadros representaban la sumisión de Inglaterra, de Francia y del Gran Turco.[64] Sobre el catafalco, una imagen, que recuerda la suerte que les esperaba a los adversarios impíos del emperador, alecciona sobre las guerras de religión. A la entrada del catafalco, el emperador inciensa la fe levantado sobre un altar en cuyos escalones están los luteranos vencidos, con los pies y las manos atados, el duque de Sajonia, Juan Federico, y el landgrave de Hesse.[65] Cervantes de Salazar explica esta escena: "Significaba esta figura el servicio grande que el Emperador hizo a Dios en rendir dos tan poderosos príncipes y reducirlos al verdadero conocimiento de nuestra sancta Fe".[66] Podemos imaginar que la suerte de los príncipes alemanes no podía dejar indiferentes a los príncipes mexicanos con quienes comentaron las pinturas.

La imagen del globo terrestre constituye, como debe ser, un elemento importante del decorado. Sobre el frontón ubicado a la entrada del catafalco se levanta una representación (sin duda una estatua) de la Fama: "con alas en los brazos y pies, llena de ojos y lenguas; salía de un mundo abierto,

[63] *Ibid.*, p. 180.

[64] *Ibid.*, p. 169.

[65] Al landgrave se le había hecho prisionero después de la batalla de Mühlberg (25 de abril de 1547), sobre el Elba, que puso fin a la guerra de Esmalcalda que oponía a Carlos V y los príncipes luteranos. Mauricio de Sajonia, fiel apoyo del emperador en ese conflicto, recibió el electorado de Sajonia que se había confiscado a Juan Federico; Émile G. Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, París, PUF, 1961, I, pp. 230-231.

[66] Cervantes de Salazar, 1569, p. 170.

tocando una trompeta".[67] Debajo, una inscripción latina detalla las conquistas y los triunfos del emperador en los dos mundos, en la que a Carlos V se le califica por turnos como *Caesar Augustus, Maximus, Indicus, Turcicus, Africanus, Germanicus*. Visión triunfal y conquistadora que evita cuidadosamente los fracasos y las derrotas del príncipe para escenificar la historia del siglo XVI a través del prisma del pasado imperial y romano. El mensaje es claramente antiprotestante, antiturco y antifrancés. Indios y españoles no deben olvidar ni la toma de Túnez ni de La Goulette, ni la huida de Dragut, el rais de Trípoli, ni los asuntos del ducado de Clèves, y menos todavía lo más sobresaliente de los triunfos imperiales, la humillante derrota de Francisco I en Pavía. "Franciscum Gallorum regem devictum et in Hispaniam ductum".

Otro cuadro representa el otro mundo, el "Nuevo Mundo", con la inevitable evocación del reparto que el papa Alejandro VI hizo del orbe. O, con más exactitud, de la entrega del Nuevo Mundo a Fernando el Católico, pues el otro beneficiario, el rey de Portugal, está curiosamente ausente de la escena. Los derechos del emperador sobre el Nuevo Mundo son, por lo tanto, incuestionables. El cuadro reafirma la legitimidad política y espiritual, recordando que el Papa había vinculado su donación con la evangelización de "muchas naciones infieles". Verdad es que ese Nuevo Mundo no se reduce a la Nueva España, ya que reúne tanto a los indios de México como a los de Perú.

En un cuadro colgado frente a la capilla de San José, dos ilustres príncipes están arrodillados a los pies de Carlos V: "Montezuma y Atahualpa, emperadores en este Nuevo Mundo [que con] rostros alegres, manifestaban que habían sido vencidos, para vencer al demonio que los tenía vencidos".[68]

La imagen de esta "gozosa sumisión" es una burda alteración de la realidad histórica, conforme a la ideología imperial, pero la interpretación que propone a los nobles nahuas, al legitimar su rescate por la Corona presentándolo como la voluntad expresa de sus señores naturales, atempera la humillación de la derrota india. La *political correctness* debe atenuar los resentimientos y borrar los malos recuerdos. Por más atento que esté a los asuntos de Europa, Cervantes de Salazar sabe traducir las exigencias de la política local.

[67] *Ibid.*, p. 169.
[68] *Ibid.*, p. 168.

De África a China

En 1559, las exequias de Carlos V exaltan una visión binaria del imperio, concebida y escenificada como la asociación de dos mundos, el Nuevo y el Viejo, bajo el cetro de Carlos. La inserción de la Nueva España en la cristiandad privilegiaba las conexiones con Europa a expensas de sus vínculos con las otras partes del mundo. Aun cuando los esclavos negros desembarcaban en número creciente en las costas de la Nueva España, la evocación de África se reducía a la del África del Norte y a las guerras con los musulmanes. El silencio sobre África, aun cuando los habitantes de México poseen algunas obras sobre el tema,[69] hace resaltar el interés que se tiene por otras regiones del mundo. Si África interesa apenas, en cambio Asia fascina. En 1578, la recepción solemne de las reliquias romanas vincula espiritualmente a otro asociado mundial con la órbita mexicana: el Asia de Goa, de China y de Japón. No es casual que sea la Compañía de Jesús la que orquestó esta apertura, y que lo haya hecho a partir de México y no de la península ibérica. Esta extensión al Asia manifiesta un desplazamiento decisivo del centro que hace de la ciudad de México uno de los principales actores de la mundialización ibérica.

De hecho, Asia obsesiona a los espíritus desde la conquista de México. Horizonte en perpetua construcción, esa región suscita una irresistible atracción, pero no tiene realmente uua presencia equiparable en la Nueva España. Los conquistadores de México que se aventuran en el Pacífico tienen motivaciones a la vez materiales, espirituales, intelectuales e incluso técnicas, si pensamos en el desafío que durante mucho tiempo representó el descubrimiento de la ruta de regreso al continente americano. Desde los primeros tiempos de la ocupación de la Nueva España, la inmensidad de la *mar del sur y la riqueza de sus islas* los atrajo, como si el movimiento que la invasión del continente engendró generara más movimiento. Esa progresión se inscribe en una dinámica global, ya que la conquista de México y de la América central comienza en 1519, precisamente cuando el emperador envía una flota de cinco navíos a las Molucas, al mando de Magallanes. ¿Las nuevas posesiones permitirían ir a las Molucas, es decir, a las ricas tierras productoras de especias, sin tener que seguir la ruta portuguesa por el cabo de Buena Esperanza?

[69] AGN, vol. 165, exp. 6, en 1598; Jorge de Bruxas detenta la *Corónica de África*.

La anexión del espacio Pacífico al espacio mexicano se volvió muy pronto una de las obsesiones de Hernán Cortés. Con la instigación del emperador, sin duda nada disgustado de desviar a regiones todavía más lejanas a un jefe de guerra tan emprendedor, el conquistador pone su mirada en el mar del sur. En su quinta *Carta de relación* (septiembre de 1526), Cortés ofrece descubrir "toda la Especiería y otras islas", y, llegado el caso, conquistarlas, "para que vuestra majestad no haya la Especiería por vía de rescate, como la ha el rey de Portugal, sino que la tenga por casa propia". El conquistador propone también entregarse a ello, "yo con mi persona".[70] La correspondencia que intenta entablar con los soberanos de Asia revela una mentalidad que comparte con muchos de sus contemporáneos. Con fecha del 28 de mayo de 1527, menos de seis años después de la caída de México, Cortés escribe al rey de Tidor, "en las partes del Moluco", para recordarle la buena recepción que había dado a los sobrevivientes de la expedición de Magallanes. En ese escrito subyace la sensación, incluso la repetida convicción, de la proximidad de Asia: "Y porque yo en su imperial nombre estoy en esta tierra, que tan cerca es a la vuestra [...] y porque yo resido, como ya he dicho, en esta tierra más cercana a la vuestra que otra ninguna de sus reinos".[71] Mejor aún, Cortés pone a disposición del soberano asiático las riquezas de la Nueva España y de "todos los otros reinos e señoríos de Su Majestad", ofreciendo "gentes e pertrechos e armas para defensa e amparo de las tierras" del señor de Tidor. En reciprocidad, Cortés le suplica enviar "gentes para que vengan a ver las cosas de aquí y le hagan saber de lo que de aquí tienen necesidad para que ellos se lo abastezcan". El mismo día, dirige una segunda misiva al rey de Cebú en nombre de su "grande e poderoso señor" retomando el argumento de la proximidad: "y pues estamos tan cercanos, y en muy poca distancia de tiempo nos podemos comunicar". Puesto que miles de kilómetros separan a México de Cebú y Tidor, no es la proximidad geográfica la que estimula el establecimiento de las relaciones económicas —"la dicha contratación"—[72] y diplomáticas, sino todo lo contrario. La ambición del conquistador, el afán de lucro y aventura, la vieja atracción que ejerce Asia sobre los europeos, todo contribuye a aproximar esas tierras infinitamente lejanas a México, como si la fuerza de lo imaginario permitiera movilizar los continentes. Es verdad que, en ese entonces, el vínculo marítimo es la mejor manera de acercar

[70] Cortés, 1963, p. 320.
[71] *Ibid.*, p. 475.
[72] *Ibid.*, pp. 477, 476.

los mundos: ningún obstáculo a la circulación sobre el agua, ningún poder terrenal que vencer ni sortear.

De Acapulco a Manila

El océano Pacífico, sin embargo, no se deja dominar fácilmente. La expedición de Saavedra Cerón obtiene un éxito relativo, un solo navío, *La Florida*, llega a Tidor. No logrará nunca volver a atravesar el Pacífico; el primo de Cortés morirá el 19 de octubre de 1529.[73] Sin embargo, ni Cortés ni la Corona están dispuestos a renunciar. Una orden real, fechada el 5 de noviembre de 1529, otorga al conquistador "licencia para descubrir, conquistar y poblar las dichas islas, tierras y provincias"; también las que se encuentran tanto en la mar del sur de la Nueva España como todas las que se sitúan en dirección al poniente, a condición de que esas tierras no estén ya "provistas de gobernadores".

Cortés había recibido del emperador el marquesado del Valle, que reunía inmensas tierras de Nueva España. Poseía una amplia fachada sobre el Pacífico y puertos que el conquistador esperaba transformar en bases marítimas hacia otras partes del mundo, tanto hacia el noroeste y el sur del continente americano como hacia el Asia: Tehuantepec, situado en el istmo del mismo nombre, abrigó los astilleros navales de Cortés; Huatulco, en la costa de Oaxaca, se volvió el puerto de llegada de una ruta hacia Perú. A él se agregan pronto los puertos de Acapulco, Santiago (Manzanillo), Zacatula y Chametla. Entre 1532 y 1535, Cortés lanza tres expediciones para explorar las aguas del Pacífico. La primera se dirige hacia la California, pero aborta después de una sublevación, y uno de los dos navíos desaparece con el jefe de la expedición, Diego Hurtado de Mendoza. La segunda apenas si tuvo mejor suerte. En cuanto a la tercera (1535), zarpa bajo la dirección del propio Cortés, que identifica y bautiza la tierra de la Santa Cruz de la que surgirá la California. Ningún resultado económico tangible, sólo la exploración de una parte de las costas del noroeste de México y de la punta de la península de California. Una cuarta expedición que, bajo la dirección de Fernando de Ulloa, parte en 1539 en busca de las fabulosas riquezas de Cíbola, completa el reconocimiento del golfo y de la península: una carta geográfica de esa región concreta el desenlace científico.

[73] Miguel León-Portilla, *Hernán Cortés y el mar del sur*, Madrid, Cultura Hispánica, 1985.

Las inversiones financieras son cada vez mayores y las exigencias de Cortés proporcionales: la duodécima parte del oro, de las piedras preciosas y de las perlas, los títulos y las funciones hereditarias de gobernar tierras por descubrir, la propiedad y la jurisdicción de una isla de cada tres. En la memoria que dirige al emperador en 1533, donde enumera todas sus pretensiones y se compromete a llevar la exploración a 400 leguas de la costa, Cortés no duda en presentarse como el descubridor de la mar del sur, en lugar de Núñez de Balboa, enviado al olvido de la historia.[74] Pero, en la misma época, el Pacífico se había convertido ya en la ruta del Perú. Una ruta marítima, resultado de un tráfico prehispánico que vinculaba Jalisco con América Central y las costas andinas, comenzó a operar *vía* Panamá, entre el puerto mexicano de Huatulco y El Callao, puerto de Lima. Cortés expidió por esta vía dos barcos y auxilió a "su primo" Francisco Pizarro: soldados, provisiones, artillería, armas y preciosos regalos. Uno de los dos navíos, que volvía del Perú, atravesó el Pacífico y llegó a las Molucas con una tripulación diezmada. Estos sobrevivientes, que cayeron en las manos portuguesas de Antonio Galvão, son los que dieron a conocer a esa parte de Asia los proyectos y tentativas de los españoles de la Nueva España.

Un inmenso obstáculo bloqueaba el avance a Asia: los vientos y las corrientes impedían cualquier regreso a América. En 1567, cuando por fin localizan esa ruta, los marinos de la expedición de Miguel de Legazpi consolidan la verdadera entrada de Asia en la órbita americana. La ocupación de las Filipinas proporciona una base asiática a las ambiciones españolas y neohispánicas, y los sueños orientales se transforman finalmente en una realidad, aun cuando los viajes de regreso sean tan interminables como mortíferos.

Desde finales del decenio de 1560, Asia desembarca en la Nueva España: preciosas mercancías entran en la rada de Acapulco junto con los primeros filipinos. En cada viaje del galeón de Manila, la conexión Pacífico se refuerza. Desde entonces, los ojos de los comerciantes, de México a Lima, se vuelven a Occidente y se acostumbran a acechar el regreso del galeón y de sus magníficos cargamentos. Hacia 1580, el comercio es ya floreciente: debería ampliarse aunque por poco que "se abra el de la tierra firme de China".[75] Mercaderes y misioneros no son los únicos en mirar de reojo hacia ese imperio. Los propietarios de minas de la Nueva España se interesan

[74] Bartolomé Bennassar, *Cortés*, París, Payot, 2001, p. 206.
[75] *Ibid.*, p. 55.

mucho en las reservas chinas de mercurio que podrían llegar a México a costos que desafiarían cualquier competencia, al riesgo de desequilibrar las balanzas comerciales con China. En 1582, el alcalde mayor de Querétaro juzga inútil desarrollar el cultivo del gusano de seda en una aldea: "pero viene ya tanta de las islas Filipinas".[76] Tres años más tarde, se felicitan de recibir en la ciudad de México a portugueses de Macao y a chinos cristianos.[77] Se les da incluso un trato de excepción eximiéndolos de los impuestos habituales. Más tarde, embajadores japoneses deambularán en la capital de la Nueva España.

Pero la fascinación que Asia destila continúa siendo más fuerte que lo que concretamente representa el vínculo económico, religioso y administrativo con Manila. Es el Asia de todas las esperanzas, la de los sueños y proyectos, motor de una huida continua hacia delante.[78] Al argumento de que los chinos exigen oro y reales contra sus preciosas sederías, las autoridades civiles y eclesiásticas de la Nueva España oponen los imperativos de la evangelización: el comercio abrirá las puertas del imperio celeste y preparará la "conversión de miles de idólatras". Como lo recuerda el arzobispo de México en 1585: "aunque por esta vía es dar dineros a los chinos en cantidad, es en beneficio de los vasallos de vuestra majestad y será ocasión y cebo para que aquella gente codiciosa se incline y aficione más a nuestra contratación para el camino que Dios va abriendo al santo intento de vuestra majestad".[79]

He allí el gigantesco taller espiritual de finales de siglo, la "grandiosa empresa",[80] que presagia la cristianización del colosal imperio asiático. Del sueño a la dura realidad de los combates, la tesorería de México es la que en 1606 financia la reconquista de las Molucas y a los soldados de la Nueva España que componen la mayoría de las tropas expedidas del otro lado del océano.[81]

[76] García Icazbalceta, 1981, p. 264.

[77] Paso y Troncoso, 1940, XII, pp. 133-134.

[78] En 1545, el dominico Domingo de Betanzos se proponía acompañar a China al franciscano Zumárraga, entonces arzobispo de México; Peter Gerhard, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, México, UNAM, 1992, pp. 19-20.

[79] Paso y Troncoso, 1940, XII, p. 134. La dimensión científica se manifiesta por el envío a las Filipinas del cosmógrafo Jaime Juan, p. 136. Sobre la cuestión del mercurio, *ibid.*, p. 185.

[80] *Ibid.*, p. 132. Será también el medio de mantener a menor costo las fuerzas españolas en Filipinas. En enero de 1585, el arzobispo Moya de Contreras, que entonces gobierna la Nueva España, se inquieta por los regalos que hay que ofrecer al rey de China y al virrey de Cantón.

[81] Valladares, 2001, p. 21.

Una Asia de ensueño

El interés por Asia toma a veces un camino menos brutal y más anecdótico, incluso un rodeo más fantástico. Pero el sensacionalismo o la fabulación ¿no son también uno de los motores de la mundialización ibérica? En la obra que el médico Juan de Cárdenas consagra a los secretos del Nuevo Mundo[82] y que publica en México en 1591, el lector descubre desde las primeras páginas una India llena de prodigios. Citando a uno de sus colegas portugueses, el protomédico de Goa, el doctor Solís, Cárdenas reseña las maravillas del río de esa ciudad: "es cosa notoria que nasce y se cría un árbol a las riberas deste río que, si sus hojas caen dentro del agua, se convierten en pescados y, si sobre la arena, se vuelven en páxaros, que son al modo de mariposas". Descubrimos junto con él cangrejos de mar afrodisiacos de Ormuz —"una pequeña isla de la India Oriental"—; nos extasiamos ante las virtudes de un árbol de las Molucas cuyos frutos, según nazcan al oriente o al occidente, son un pescado o un delicioso alimento. Aprendemos que en Japón existen perros que al sentir la vejez se precipitan al mar para metamorfosearse en peces. Los lectores de Cárdenas también tienen derecho a un poco de historia natural comparada entre Asia y las Indias occidentales cuando llegan al capítulo de las piedras bezoar, esos cálculos que se extraían de los cérvidos y que pasaban por tener propiedades terapéuticas extraordinarias.[83] En la movilización rumbo a Asia se mezclan indisociablemente preocupaciones espirituales, impulsos guerreros y religiosos, codicias materiales y gusto por lo maravilloso.

En 1604, en la crónica que dedica a los conquistadores de México, el criollo Baltazar Dorantes de Carranza se empeña en demostrar los vínculos del Nuevo Mundo con una India prestigiosa y fascinante que los antiguos tenían en la más alta estima. Una serie de conjeturas, que no tarda el cronista en convertir en certezas absolutas, demuestra que se trata de un único y mismo continente: "Prueba y confirma todo lo que he dicho de la fertilidad y felicidad de todas estas Indias, ser parte y la postrera de la verdadera India".[84] Esas suputaciones se insertan en una visión del mundo sobre la cual continúan pesando mitos y tradiciones eruditas. En los albores del siglo XVII, en la ciudad de México, con la cabeza atestada de sus lecturas

[82] Cárdenas, 1988.
[83] *Ibid.*, pp. 35, 183.
[84] *Ibid.*, p. 59.

clásicas,[85] espíritus curiosos como Baltazar mezclan a placer lo nuevo con lo viejo, lo que retienen de Aristóteles, Plinio o los cronistas de las Indias[86] con las impresiones de viajeros que pasan regularmente por la Nueva España. El Oriente que imagina un hijo de conquistador, como Baltazar Dorantes de Carranza, todavía está poblado de seres fantásticos, como esas regiones de la India o de la Tapobrana en donde existirían "algunos montes que llaman de oro o dorados, llenos de grifos y hormigas [gigantes] y otras bestias".[87] Con autoridades e informaciones de apoyo, que frecuentemente obtiene en el puerto de Veracruz, donde ejercía las funciones de tesorero del rey, a Baltazar Dorantes de Carranza no le cuesta trabajo discurrir sobre los méritos comparados de Asia, de Europa, y de Asia y América para diagnosticar la infinita diversidad del vasto mundo: "El horizonte es toda aquella redondez que podemos alcanzar con la vista en el mar o en tierra llana, y variado o mudado aquel círculo u horizonte, todo el aspecto del cielo al medio de la habitación de los animales y plantas y piedras que en aquel lugar nacen o se crían, se varía; y por esta causa se varian y se diferencian las naturalezas, las propiedades, las costumbres, los actos y las especies de las cosas que en aquellos lugares se engendran".[88] Más de 20 años atrás, había escrito Montaigne: "No es el mundo sino variación y diferencia".[89]

Dorantes de Carranza no es médico ni cosmógrafo, menos aún piloto experimentado. Su conocimiento del mundo da testimonio de los horizontes mentales en los que se despliega el pensamiento de un criollo, ampliamente autodidacta, formado sin duda en los colegios jesuitas,[90] pero que reflexiona al margen de los claustros y de la universidad. Lo imaginamos en México, hojeando a los clásicos hallados en las grandes bibliotecas eclesiásticas o, en sus momentos de ocio, en los andenes del puerto de Veracruz echando un vistazo a los cargamentos de libros que los comisarios de la Inquisición hacen desempacar. Se complace con los catálogos de los

[85] Siempre cita —¿pero los ha leído todos?— a los grandes clásicos que entonces permiten pensar el mundo: Aristóteles, Ptolomeo, Plinio, Diódoro, Estrabón, Pompeyo, Macrobio, Solón, Avicena, Hipócrates y Santo Tomás.

[86] López de Gómara, p. 137. Véase el *Bernardo*, de Balbuena, 1624, que también mezcla un Mediterráneo (Creta) con una Asia de ensueño (el rey de Persia, Arcangélica y la reina del Gran Catay).

[87] Dorantes de Carranza, 1970, p. 75.

[88] *Ibid.*, pp. 59, 82, 83.

[89] Montaigne, 1965, I, libro II, cap. II, p. 409. [Para la edición en español: *Ensayos*, II, trad. por María Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 1999, p. 18.]

[90] Dorantes de Carranza, 1970, p. 104.

prodigios de la naturaleza, ama a los poetas y la mitología; en síntesis, explota todo lo que tiene a la mano y los argumentos que encuentra. Cuando se le pide una prueba de la identidad asiática del Nuevo Mundo, invoca la fauna común de las dos regiones del orbe y explica que América, al igual que la India, abriga poblaciones de loros verdes de cola roja.[91] A cada quien sus sueños. En la misma época, los portugueses de la India alimentan imágenes fantásticas de la otra parte del globo y comulgan con la misma visión imaginaria sobre los horizontes lejanos de los criollos americanos. En uno de los cantos de *Los Lusiadas*, el poeta Luís de Camões describe la puesta del sol en un Occidente inaccesible, evocando el atalaje del Sol que se baja

> allá para el gran lago que rodea
> a Temistitan en los fines de Occidente.[92]

De la ciudad de México sólo quedan el lago y el nombre indígena de la ciudad algo mutilado (Tenochtitlan), pero reubicada en un marco invadido por la mitológica antigua, tan helenizado o romanizado como la India de Dorantes de Carranza. La mundialización ibérica a veces es sólo un *collage* de imaginarios.

El debate sobre los orígenes

¿De dónde venía y cómo llegó la población que había poblado América? Desde la conquista de México, si no es que desde el descubrimiento de América, se inauguró el debate sobre el origen de los indios y la relación de las tierras que junto con Asia acababan de descubrirse.[93] Durante todo el siglo XVI y una buena parte del siguiente, los círculos letrados de México aportan su grano de arena a la discusión. El misterio de los orígenes incita a concebir un mundo cuyas diferentes partes se comunican o se habrían comunicado entre ellas de mucho tiempo atrás. La presencia de los indios ¿no sugería que el gran desenclavamiento provocado por los portugueses, los españoles y los italianos del Renacimiento era menos reciente de lo que parecía? Entre los escritores europeos, mestizos e indios que pasaron

[91] *Ibid.*, p. 61.

[92] Camões, 1996, canto X, 1, p. 391. Benito Caldera prefiere usar *México* para traducir *Temistitão* en su versión al español. [E.]

[93] Teresa Martínez Terán, *Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

por los colegios de religiosos y jesuitas, hay muchos que, independientemente de su origen, se esfuerzan por definir la relación de su tierra natal, de nacimiento o de adopción, con las regiones asiáticas. Su razonamiento confronta invariablemente los datos de la Biblia, los conocimientos de los antiguos y la memoria de los indios, mezcla que habría podido ser explosiva si no hubieran respetado —Inquisición obliga— los límites del ejercicio.

Comencemos por un criollo, Juan Suárez de Peralta, nacido en la ciudad de México hacia 1535, que privilegia el origen asiático sin por ello descartar otras hipótesis.[94] Los indios vendrían de Asia, pero el continente americano es tan inmenso que no pudo poblarse por "una sola colonia de gente", "no es creíble que el cabo del Labrador, Terranova y la Florida se hayan poblado con la misma gente que el estrecho de Magallanes; más bien Dios envió a unos por un lado y a otros por el otro".[95] En 1589, Suárez de Peralta retoma la idea de que los indios llegaron de Occidente, lo que se explicaría por su origen judío. Para sostener que "los indios descienden de los Hebreos de las diez tribus de Israel",[96] Suárez de Peralta se basa en el libro de Esdras. Prisioneras del rey Salmanasar, las famosas tribus, que habrían decidido evitar el contacto con los gentiles, franquearon el Éufrates y atravesaron una región llamada Asareth, "siguiendo un tan largo camino hacia Oriente que se encontraron del lado del Poniente". Así terminaron por llegar a las Indias occidentales. Las pruebas que aporta Suárez de Peralta: los ritos idolátricos mexicanos se parecen a las prácticas de los hebreos, la palabra india *ají* significa en hebreo "algo fuerte"[97] y Jerónimo de Yepes afirma que "Perú es un nombre hebreo".[98] Y faltaba más, el gran geógrafo Ortelius muestra en la lámina XII de su *Theatrum orbis terrarum* a "esa tierra de Arsaset, más lejos sobre la costa al norte de China" e indica que si "no hay estrecho, ésta alcanza la tierra de la Nueva España en la zona septentrional de la mar del sur".[99]

En 1606, un cosmógrafo alemán instalado en México, Heinrich Martin

[94] *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista*, Alianza, Madrid, 1990 (1589).

[95] *Ibid.*, p. 50.

[96] *Ibid.*, p. 40.

[97] Se trata de un vocablo taíno originario de Santo Domingo.

[98] *Ibid.*, p. 46.

[99] Suárez de Peralta evoca también el origen cartaginés de las Indias apoyándose en la autoridad de Aristóteles y en una lectura de Sahagún "en el prólogo del primer libro en que dize que los primeros Yndios pobladores desembarcaron en Pánuco donde llegaron los que pasaron el agua, y que era en siete barcos que ellos llamaban cuevas"; *ibid.*, p. 46.

[Henrico Martínez],[100] desarrolla un punto de vista análogo al explicar que las condiciones de la navegación antigua no permitían alcanzar el Nuevo Mundo por mar: "[Ese continente] tiene por entrambas costas de oriente y occidente, dos anchísimos y espaciosos mares que la dividen y apartan de las otras tierras habitables[101] [...] Tampoco se puede presumir que pasasen acá por el aire o nadando", agrega con una dosis de humor germánico. De allí la hipótesis de un poblamiento por vía terrestre; los antepasados asiáticos de los indios habrían tomado el misterioso estrecho de Anián: "en mucha altura de polo hay poca distancia de las partes de esta tierra a las de Asia y Europa".[102] En un punto capital, Martínez defiende una posición más original privilegiando un origen europeo. Si damos crédito a su experiencia personal, los indios vienen de la Curlandia, ducado vasallo de los reyes de Polonia, "la cual provincia es poblada de una gente de la misma traza, color, condición y brío que los indios de esta Nueva España"; lo cual no convence a todos sus lectores, comenzando con nuestro memorialista indio Chimalpahin, que también se pregunta por la llegada de los indios a Aztlán: "¿Y no sería acaso por designio e inspiración de Dios nuestro señor por lo que partieron de allá lanzándose en canoas para hacer su travesía y venir a desembarcar en la mencionada isla de Aztlán, donde se asentaron en medio de las aguas?"[103] Sin embargo, admitiendo esta interpretación providencialista, ¿de dónde venían? Frente a las certezas españolas y germánicas, el cronista indio expone sus dudas:

> No sabemos con certeza dónde se encuentra la tierra de la que salieron los Antiguos [...] Debemos creer para tranquilizar nuestro corazón que se encontraba en una de las tres tierras que hay en tres sitios distintos: o en la primera que se llama Asia, o en la segunda que se llama África, o también en la tercera que se llama Europa; y ya que esas tres tierras se sitúan en diferentes sitios es preciso que los antiguos chichimecas hayan salido de una de ellas para desembarcar en Aztlán, esa cuarta tierra que está apartada en un cuarto sitio que se llama *Yancuic Cemanahuatl*, Nuevo Mundo. Ésta es igual que las otras tres tierras y es allí donde se encuentra tanto el país de Aztlán como el de México-Tenochtitlan en donde nosotros los indios nos establecimos.

[100] Martínez, 1606.
[101] *Ibid.*, p. 103.
[102] *Ibid.*, p. 104. Plantea también la hipótesis de un paso por tierras del sur, del lado del estrecho de Magallanes.
[103] *Ibid.* p. 50.

Chimalpahin la emprende abiertamente contra la tesis del alemán Heinrich Martin:

> Pero un sabio llamado Henrico Martínez, nahuatlato [del Santo Oficio] de la Inquisición en México, quien ha estado en muchos países, dice que él conoció en una provincia de Europa llamada Curlandia, la cual se halla en los dominios de los reyes de Polonia, a los habitantes de aquella región, los cuales dizque son como nosotros; dizque nos parecemos bastante, pues el cuerpo de aquella gente es como el nuestro, y dizque también el ánimo y el natural de aquella gente es como el natural de nosotros los habitantes de Nueva España, pues los chichimecas se asemejaban a aquéllos en cuanto que eran hombres corpulentos. Mas, ¿quién podría saberlo?, sólo Dios nuestro señor sabe si en verdad de aquella gente nos separamos, si allá se dividieron y los abandonaron quienes vinieron a desembarcar en las costas de Aztlán.[104]

La cronología indígena, explica también Chimalpahin, incita a descartar la hipótesis de un origen judío vinculado a la destrucción de Jerusalén por el emperador Vespasiano; en esa fecha, los antiguos chichimecas ya estaban instalados desde hacía 24 años en Aztlán.[105]

En el mismo periodo, el joven mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl se incorpora al debate. Hijo de un español y nieto de una princesa india, durante toda su vida se dedica a escribir la historia del reino de Texcoco. En la *Sumaria relación de todas las cosas*, se contenta con aclarar la tradición indígena, explicando que los toltecas llegaron primero a esas regiones "habiendo primero pasado grandes tierras y mares", después de un diluvio destructor, de la construcción de una torre colosal, de la dispersión de los hombres sobre la tierra y de la confusión de las lenguas.[106] En su *Compendio histórico del reino de Texcoco*, redactado antes de 1608,[107] ese remoto pasado se precisa. El primer rey de los indios, Chichimecátl, condujo a su pueblo "de las partes occidentales" al Nuevo Mundo. "Salió de la Gran Tartaria y fueron de los de la división de Babilonia [...] y, éste su rey, como anduviese con ellos discurriendo por la mayor parte del mundo, llegaron a esta tierra". El *Compendio* retoma la tradición india del Segundo Sol, revistiéndola con un atavío bíblico y asiático, más para conferirle una di-

[104] Chimalpahin, 1998, "Cuarta relación", p. 309.
[105] *Ibid.*, pp. 313-315.
[106] Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I, p. 263.
[107] *Ibid.*, I, p. 229.

mensión universal a un episodio clave del pasado indígena que para adherirse a una interpretación europea. El mestizo Alva Ixtlilxóchitl se apoya a su vez en la palabra de los indios —"como ellos propios dicen y confiesan"— y en el testimonio debidamente explicado de sus "historias".[108] En otros textos, introduce informes sobre el litoral donde desembarcaron los antepasados y sobre la ruta marítima que habrían seguido.[109] No es indiferente que autores indios, mestizos, criollos y también peninsulares[110] pongan las fuentes indias en el mismo rango que las fuentes europeas. El conocimiento del Pacífico y del Asia pasa también por el saber de los indios y de los antiguos mexicanos. Un detalle revela la familiaridad que tenía el México del siglo XVI con Japón: cuando Alva Ixtlilxóchitl describe a los antiguos habitantes de Tula, los toltecas, precisa: "su vestuario era unas túnicas largas a manera de los ropones que usan los japoneses",[111] como si esos vecinos de Filipinas estuvieran desde entonces más cerca, en su mente, que sus ancestros amerindios.

El mundo según los mestizos

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl no es el único mestizo que se expresa sobre el mundo y Asia. Diego Muñoz Camargo es hijo de un conquistador y de una india de Tlaxcala, ciudad famosa por la ayuda que prestó a los españoles a lo largo de la conquista. A principios del decenio de 1580, el horizonte que se ofrece a su mirada es apenas distinto del de los criollos.[112] Su Nueva España pertenece ya a un Nuevo Mundo cuyos límites occidentales apuntan a China, *vía* la California y las Filipinas.[113] La ocupación del archipiélago por López de Legazpi constituye a sus ojos uno de los hechos relevantes de la

[108] *Ibid.*, I, *Compendio histórico del reino de Texcoco*, p. 417.

[109] En la *Sumaria relación de la historia general*, en la época del Cuarto Sol, los toltecas llegan a Hueytlaplan, en la costa del mar de Cortés, en 387. Siguen luego la costa de Xalisco y desembarcan en Huatulco; *ibid.*, p. 530. Esta versión se retoma en la *Historia de la nación chichimeca*: habrían llegado "a esta tierra de Anáhuac, hoy llamada Nueva España [...] después de haber navegado frente a las costas de diversos países hasta el sitio donde se encuentra hoy en día la California sobre la mar del Sur"; *ibid.*, II, p. 10. Otros pobladores, los olmecas, llegan del Oriente al "país de Potonchan"; *ibid.*, II, p. 7.

[110] Dorantes de Carranza, 1970, pp. 3-9; Torquemada, 1975, I, p. 113.

[111] Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I, p. 523; II, p. 13.

[112] Él cita la *Crónica de este Nuevo Mundo* de Francisco de Terrazas; Muñoz Camargo, 1984, p. 49.

[113] *Ibid.*, p. 278.

historia del país. Muñoz Camargo lo evoca recogiendo anécdotas que ilustran de qué manera la travesía del Pacífico hace posible dar la vuelta al planeta y desencadena la circulación hasta lo inconcebible. Es él, no lo olvidemos, quien refiere cómo uno de los miembros de la expedición de Legazpi, Guido de Labezaris, introdujo el jengibre en México después de un fantástico viaje alrededor del mundo.

En el sur, Muñoz Camargo se interesa por América Central, por Guatemala, Nicaragua y Perú, que se volvió accesible gracias a un vínculo marítimo establecido por un extremeño de Cáceres, Diego de Campos. La entrada de Francis Drake en el Pacífico *vía* el estrecho de Magallanes y los estragos que hizo en las costas de Perú y de Nueva España lo impresionan tanto que ve en ello "uno de los grandes hechos que en el mundo han acaecido".[114] Para un mestizo de Tlaxcala, las fechas importantes de la historia no son las mismas que para un europeo, pero sistemáticamente se relacionan con los vínculos intercontinentales y con los descubrimientos de nuevas vías. Esta América del Sur que las rutas marítimas aproximan a México y, en el caso de Drake, la vuelven tan vulnerable, le hacen recordar otro episodio que se remonta a mediados del siglo XVI. Cuando Perú era presa de las guerras civiles, gente de México se alistó para correr en ayuda de la Corona y de su representante La Gasca. La pacificación del Perú volvió inútil "este tan lúcido socorro",[115] pero el asunto indica claramente las solidaridades que ya podían anudarse entre las dos Américas.

Muñoz Camargo se apoya en la tradición oral y en conversaciones: charla con Andrés Dorantes, el padre del criollo Baltazar, con Estebanico el Negro y con Cabeza de Vaca, que habían recorrido de parte a parte el sur de los Estados Unidos.[116] Se abreva también en escritos científicos —el piloto de Sevilla Alonso de Chaves—[117] y conoce a sus clásicos, Ptolomeo, Beda el Venerable, Isidoro de Sevilla.[118] En cuanto a sus fuentes locales, son "cronistas de México" cuyos nombres enumera: Cervantes de Salazar, Jerónimo Ruiz de la Mota, Alonso Pérez, todos asentados en la ciudad. ¿En qué difiere la visión del mundo de ese mestizo de la de un español? En sus escritos, Muñoz Camargo sobrepone dos geografías: la de los descubrimientos del siglo XVI y la de los antiguos nahuas. Cuando narra los orígenes de los habi-

[114] *Ibid.*, pp. 280, 283.

[115] *Ibid.*, p. 284.

[116] Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, México, La Nave de los Locos [1542], 1977.

[117] Autor de *Exámenes de pilotos, de maestros de la carrera de Indias*, 1561.

[118] Muñoz Camargo, 1984, pp. 107-108.

tantes de México, los indios chichimecas se confunden con los habitantes de Cíbola, Tiguex, Quibira y Sonora que las expediciones españolas habían encontrado a lo largo de sus avanzadas al norte del continente. A las Siete Ciudades de Cíbola hacen eco las Siete Cavernas de los antiguos.[119] Imagina los confines septentrionales de la Nueva España juntando restos de memorias indígenas a las informaciones que trajeron Cabeza de Vaca y los que lograron escapar de Coronado.[120] Entrelazando las perspectivas que abre la mundialización con referencias prehispánicas, Muñoz Camargo prefigura la manera de ver de Alva Ixtlilxóchitl y de Chimalpahin, como si, lejos de romper los escenarios antiguos, su visión del mundo encajara sin dificultad en el escenario anterior.

Visiones indias

La sociedad indígena se enfrenta de mil maneras con los ámbitos occidentales. Las influencias y presiones del Viejo Mundo marcan profundamente sus modos de existencia, sus ritmos de vida y sus creencias. Pero, con excepción de los indios que atraviesan el Atlántico o el Pacífico, esos constantes cambios los experimentan por medio de españoles interpuestos, clérigos, comerciantes, administradores o encomenderos. Por regla general, las poblaciones indígenas no tienen contacto directo, físico, con el Viejo Mundo ni con Asia, sino por medio de objetos, libros, hombres y mujeres que desembarcan de allá, o por el ruido de acontecimientos que llegan de Europa o por espectaculares representaciones como la de las exequias del emperador Carlos V o la de la recepción de reliquias romanas en 1578.

¿Cómo reaccionan las élites indias a los informes y a los objetos que llegan? ¿Qué retienen de ellos? ¿Qué expresan en las relaciones que anudan con la Corona, en las crónicas que producen, en las pinturas de las que se rodean o, de modo más clandestino, en los cantos y danzas que continúan celebrando a la manera antigua? Es significativo que los cronistas indios registren "Nuevo Mundo", que traducen por *yancuic Nueva España*,[121] *yancuic Cemanahuac* (Nuevo Mundo) o también *yancuic Tlalpan* (Nueva Tierra).[122]

[119] *Ibid.*, pp. 277, 138, 140.

[120] Muñoz Camargo evoca repetidas veces la Florida, donde se perdieron la flota y los hombres de Pánfilo de Narváez y, después, la flota y los hombres de Francisco de Soto; *ibid.*, pp. 280-283.

[121] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, ed. por Adrián León, México, UNAM, [1609], 1975, p. 4.

[122] Chimalpahin, 1998, I, pp. 64, 68-69.

Desde mediados del siglo XVI, las cartas en latín que los príncipes indios dirigen a Felipe II adoptan la nueva geografía del poder. Los nobles indígenas reconocen que pertenecen al Nuevo Mundo, "al orbe de las Indias" *(in hoc Indiarum orbe)*, a las regiones de la Nueva España *(in partibus Nouae Hispaniae)*.[123] Este mundo se ilumina por el esplendor y la "sublime majestad" de Felipe II,[124] astro real cuyos rayos brillan hasta las Indias. Aunque la metáfora solar expresa de manera clásica el vínculo que se instauró entre los nobles indígenas y la Corona, la idea de una energía calórica y solar asociada con la omnipotencia no era ajena al pensamiento náhuatl: antiguas narraciones contaban que se había expuesto al anciano rey Tezozómoc al fuego del sol para devolverle la fuerza que la vejez le quitaba.[125]

Las élites indias adoptan la noción de Nuevo Mundo, reivindicando también su contribución en la conquista de ese continente: "destruyendo toda clase de ídolos, hemos sujetado a tu sacra católica majestad todo el orbe de las Indias", recuerdan los nobles de México en una carta fechada el 17 de mayo de 1566. Quieren ser actores con pleno derecho en las relaciones instauradas entre el Mundo Nuevo y el Viejo. Mejor todavía, las élites indias participan a su manera del sueño asiático cuando saludan a Felipe II con el título anticipado de rey de China. Estas ideas indígenas aparecen en pinturas que decoran las salas de la municipalidad de Tlaxcala, la gran ciudad india que ardientemente colaboró en la conquista de México. Representan el tema del Nuevo Mundo y el de la asociación de Perú y de la Nueva España. Vemos en ellas a un Cristóbal Colón que ofrece un "nuevo mundo" al emperador Carlos V, "con todas las islas conquistadas y descubiertas". El Genovés tiene "un navío con velas desplegadas, un compás, un astrolabio [...] y manifiesta toda la arrogancia de la victoria obtenida".[126] Los soberanos vencidos, Moctezuma y Atahualpa, aparecen al lado de sus respectivos vencedores; Cortés y Pizarro ofrecen al príncipe las naciones que sometieron: la primera es una india, la Nueva España, "con gran cantidad de plata" y la segunda es un indio que encarna al Perú.[127]

Los escritos de Chimalpahin muestran de qué manera un letrado indígena del siglo XVII registra en náhuatl los grandes acontecimientos del mundo. Encontramos en sus relaciones y en su diario todas las grandes fechas

[123] Ignacio Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990, p. 33.

[124] *Ibid.*, p. 11.

[125] El brillo es una noción de origen prehispánico que se asocia con las energías que irradian de la divinidad.

[126] Osorio Romero, 1990, pp. 20, 47.

[127] Muñoz Camargo, 1984, pp. 47-48.

que hemos evocado. En 1559, el año 2 Caña, cuando, "[como] lo decían los ancianos, se hizo nuestra atadura de años", "llegó la noticia de España que había muerto el gran *tlahtohuani don* Carlos Quinto, *emperador* de Roma". Y describe los funerales solemnes que la ciudad le organizó, los notables españoles de gran luto y el desfile de banderas de las cuatro ciudades del México antiguo, México-Tenochtitlan, Tacuba, Texcoco y Tlaxcala. En 1564, el cronista indígena no podía dejar de relatar la partida de Miguel López de Legazpi hacia las Filipinas: "fue el postrero de los que primero fueron a la China". Muchos años después la ciudad vibrará con el anuncio de la victoria de don Juan de Austria sobre los turcos en Lepanto (1571): "También en este [año] muchísimo sobrepasaron y befaron los cristianos en el mar, en la guerra de España y Turquía, al gran turco *(huey turco)*, que fue burlado y sobrepasado"; una guerra, precisa Chimalpahin, llamada "la batalla naval",[128] para sus lectores indígenas poco familiarizados con el hecho.

Crónicas, cartas y pinturas sólo revelan mensajes convenidos y acordes con los discursos oficiales, pero existe otra manera de penetrar en los imaginarios de las élites indias. En la segunda mitad del siglo XVI, los nobles de México y de sus alrededores componen y cantan *cantares* de los que surge una geografía semifantástica y semirreal de las regiones donde viven el papa y el emperador. El motivo del viaje, en particular de la travesía marítima, traduce la manera en que imaginan el vínculo que desde entonces une a la nobleza mexicana con sus amos europeos. Un vínculo poderoso, espiritual, casi místico, representado, encarnado en el canto y la danza donde inextricablemente se mezclan motivos prehispánicos y motivos mexicanos. En el "Canto del desagüe", el pensamiento indio interpreta y elabora la relación virtual entre los dos mundos. El emperador ("Pelatol") convoca a los nobles después de una travesía tan sufrida como peligrosa. Él también despacha a los indios a Roma: "Id a ver al Santo Padre", y ellos llegan a la ciudad divina, un más allá paradisiaco, dominado por la "gruta multicolor", "allí donde se encuentran las palabras doradas que dan la vida". Una Roma donde reside santa Cecilia, patrona de la música, y donde el palacio del Papa está pintado con mariposas doradas. También Castilla *(Caxtilla)* aparece, pero como una variante del más allá, "un sitio en donde se hace bailar a las víctimas para el sacrificio". Allí, según el "Canto del pájaro", fechado en 1597, encontramos a don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin, el hijo del gran Moctezuma, que efectivamente hizo un viaje a España.

[128] Cuauhtlehuanitzin Chimalpahin, *Séptima relación de las diferentes historias originales*, ed. por Josefina García Quintanilla, México, UNAM-IIH, 2003, pp. 269, 277, 301.

¡Te saludo sobrino mío, príncipes míos! El gran amado [príncipe], el Colibrí, el Cisne turquesa, don Pedro Moctezuma, se fue allá a beber a sorbitos flores de agua de jade derramadas en aguas de Castilla.

Extendió sus alas, se fue volando, nuestro sobrino Pedro Moctezuma, se fue allá a beber a sorbitos flores de agua de jade esparcidas en aguas de Castilla.[129]

Sería necesario explorar otros imaginarios para delimitar lo que recubre el verso de Balbuena: "En ti se junta España con China". Los nuevos cristianos de México tienen parientes en las cuatro partes del mundo, están en relación con Perú, Brasil, América, Asia, Europa del Norte y Europa mediterránea. Los "flamencos" —bajo ese nombre se reagrupaba a los flamencos, holandeses y alemanes— se comunican con los Países Bajos y las tierras infestadas por la herejía luterana[130] y, al igual que los marranos, carecen de razones para apreciar las virtudes de la monarquía católica. Los marinos vascos, andaluces, gallegos y portugueses viven también en otros horizontes construidos bajo los vientos, en los naufragios y las tempestades. Para no hablar de los esclavos negros, enviados de África a la península ibérica, portadores de lenguas y recuerdos desconocidos en tierras mexicanas. Estos imaginarios poseen la espesura de las cosas vistas por todos aquellos que circulan entre los continentes, y son legión.

De la diversidad de las visiones del mundo surge un tejido universal que sin cesar se hace y se deshace con los medios de los que se dispone: relatos, conversaciones, experiencias de vida, libros, cartas, mapas y objetos menudos traídos de otras partes, sueños colectivos y recuerdos íntimos. Así pues puede abrazarse el mundo tanto desde Goa o Potosí como desde Sevilla o Amberes. En sus bastiones de América o de Asia, la mundialización ibérica dilata los horizontes humanos al mismo tiempo que da forma a los seres y a las sociedades.

[129] John Bierhorst, *Cantares mexicanos, Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985, pp. 341, 331, 415.

[130] Eddy Stols y Rudi Bleys (eds.), *Flandre et Amérique latine, 500 ans de confrontation et de métissage*, Amberes, Fonds Mercator, 1993.

VI. PUENTES SOBRE EL MAR

¿CÓMO se conectan los mundos? Esta pregunta de actualidad está en el meollo de la mundialización ibérica. En 1614, Antonio de Gouveia, obispo portugués que conocía bien Ormuz y Persia, utiliza la imagen del puente. En una obra que redacta en la entrada del golfo Pérsico, propone hacer de ella el emblema del rey Manuel de Portugal, que abrió la ruta de la India a la Europa del Renacimiento, y le da por divisa la fórmula *Rursum Asia Europae*: "De nuevo —escribe— Europa se une con Asia gracias a la circulación de los navíos que ese soberano prudente [...] pidió organizar cada año entre Lisboa y los confines de Europa y la India, esa famosa provincia de Asia".[1] Gouveia opone al puente de barcos que Jerjes tendió sobre el Helesponto y "que sólo duró una estación" el vínculo que en 1497 establece Vasco de Gama y que los portugueses explotan exitosamente "desde hace ciento dieciocho años, a pesar del furor de los mares, de los rigores y de las tempestades de los tiempos, y de la resistencia de los enemigos más poderosos".

En Italia, en otro registro, el dominico Tommaso Campanella especula sobre lo que puede unir a los reinos de la monarquía predicando "uniones naturales y políticas". Cabe desarrollar tres especies de vínculos, el de las almas, el de los cuerpos y el de las riquezas, pues "cualquier vasto imperio, pero unido, está más seguro del enemigo, por el hecho de que no sólo es grande sino que está unido y de ahí sobre todo su gran potencia".[2] Desde Manuel de Portugal y los reyes católicos, la mundialización ibérica se despliega en las cuatro partes del mundo y modifica la existencia de decenas de miles de personas. Muchas de entre ellas se acostumbran a vivir en tierras extranjeras, divididas entre el recuerdo de los territorios que dejaron y la borrosa imagen de un mundo en expansión. Desde las heladas montañas de los Andes hasta las asfixiantes selvas de las Filipinas, otros padecen la dominación de una región del orbe que hasta entonces les era absolutamente desconocida.

[1] Antonio de Gouveia, *Trophea Lusitana*, ed. por José Pereira da Costa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 44.

[2] Campanella, 1997, pp. 218, 214 [pp. 152, 154 de la edición en español].

Conexiones ibéricas

México, Nápoles, Lisboa o la India son sólo hitos en el mapa de los vínculos planetarios que llamaremos conexiones para insistir en su carácter compuesto, a la vez físico, material, psicológico y conceptual, en su intensidad y su amplitud intercontinental, y en las interacciones de todo género que desencadenan.[3] Esas conexiones se multiplicaron desde que en el siglo XV los portugueses emprendieron el reconocimiento de las costas de África y los españoles se empeñaron en la conquista del Nuevo Mundo. Como lo recuerda uno de los primeros especialistas castellanos de China, Bernardino de Escalante: por todas partes los ibéricos surcan "mares, islas y reinos [...] en que han hallado tanta diversidad de gentes, y tantas diferencias de leyes, y supersticiones, y tantas maneras de goviernos y costumbres, que ponen en estremo admiración".[4] Las tentativas de españoles y portugueses rebasan también las fronteras de los territorios visitados o conquistados: su curiosidad por China, que se percibe en su gigantismo y sus triunfos, dan testimonio de ello. Puesto que están destinadas a durar, las conexiones que establecen los ibéricos trastornan las historias y las economías locales y generan consecuencias inexorables que incluso llevan a gran parte de la humanidad amerindia, segada por las epidemias traídas de Europa y África, a la tumba.

¿Cómo no evocar el choque de los primeros encuentros? Con frecuencia los primeros roces están acompañados de sangre y espanto: indígenas masacrados, pero también navíos perdidos y tripulaciones diezmadas. En 1517 y 1518, las dos primeras expediciones españolas que tocan las costas de México fracasan. Lo que no impide que en la tercera, gracias a la energía de Hernán Cortés, el Anáhuac de los antiguos mexicanos se vuelva la Nueva España. Para dar formas jurídicas a su ofensiva en América, los españoles practican el requerimiento;[5] este recurso institucionaliza los enfrentamientos, obliga a los indios a someterse y confiere carácter legal a la guerra (que no siempre concluye con la sumisión de los indígenas). Frecuentemente los

[3] Las conexiones adquieren todo su sentido en la perspectiva de las *connected histories* que ha propuesto el historiador Sanjay Subrahmanyam; véase Subrahmanyam, 1996.

[4] "Dedicatoria al arzobispo de Sevilla", en Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los portugueses hazen a los reinos y provincias del oriente y de la noticia que se tiene de la grandeza del reino de China*, Sevilla, Viuda de Alonso Escrivano, 1577, edición facsimilar, Laredo, Universidad de Cantabria, 1991, p. A5.

[5] Patricia Seed, *Ceremonies of Possessions in Europe's Conquest of the New World 1492-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

conquistadores pagan con su vida su temeridad, su desprecio por la gente y su desconocimiento del terreno. Pero muchas otras vías relacionan las cuatro partes del mundo. La del trueque, la del comercio y la de las alianzas, sin las cuales Cortés nunca habría podido apoderarse de México. Si el conquistador domina maravillosamente el juego de las conexiones, Vasco de Gama, en las relaciones que establece con las sociedades de la India, tiene una mano menos agraciada. El portugués multiplica los errores por no comprender los datos locales, por evaluar mal los obstáculos y por ser incapaz de encontrar buenos interlocutores.[6] Es verdad que mientras la colaboración de la india Malinche facilitó los progresos de Cortés en tierra mexicana, el navegante portugués no tuvo la oportunidad de relacionarse con una compañera tan servicial.

Pero cualquiera que sea la intensidad de los primeros contactos, éstos no siempre bastan para vincular los mundos.[7] Es necesario que se instauren relaciones en otra escala muy diferente. La conexión se traduce primero por la transferencia de instituciones, leyes, prácticas, técnicas, creencias o modos de vida. La implantación de instituciones civiles y eclesiásticas ibéricas a América, a Asia y, en menor medida, a África, tiene por objeto enganchar sólidamente las nuevas posesiones a las metrópolis europeas, Lisboa, Madrid y Roma. Esa cuadrícula administrativa en las diferentes regiones de la monarquía se acompaña con la instalación de representantes de la Corona.[8] La Iglesia refuerza esa malla desplegando sus diócesis, sus provincias religiosas, sus instituciones de enseñanza —las universidades de México y Lima, los colegios de jesuitas— y sus tribunales eclesiásticos con sus cuatro sedes del Santo Oficio de la Inquisición en México, Lima, Cartagena de Indias y Goa.[9] Estas estructuras con vocación universal materializan la presencia del catolicismo y favorecen un incesante vaivén entre Europa y las otras partes del mundo: misioneros, dignatarios de la Iglesia, pero también enviados diplomáticos como el obispo Antonio de Gouveia y a veces aventureros con sotana.

[6] Sanjay Subrahmanyam, *Vasco da Gama*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[7] Primeros contactos, que en el caso de Asia, van precedidos siempre de vínculos más antiguos como lo muestra el caso de Vasco de Gama que en Calcuta encuentra comerciantes tunecinos que hablaban castellano; Valladares, 2001, p. 108.

[8] El estudio pionero de E. Schäfer sobre los miembros del Consejo de Indias señala el movimiento que, al filo de los nombramientos, incorpora las tierras lejanas a la monarquía; Ernesto Schäfer, *El consejo real y supremo de las Indias*, 2 vols., Sevilla, Imprenta Carmona, 1935-1947.

[9] Francisco Bethencourt, *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Italia, Séculos XV-XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Las instituciones civiles que se arraigan en tierras conquistadas tienen el mismo efecto. Desde la lejana Castilla, el Consejo de Indias respalda una administración que cubre buena parte del continente americano y un pequeño pedazo de Asia. En Lisboa, el Consejo de Portugal trata los asuntos de África, de Oriente y de Brasil. Los desplazamientos de los representantes del monarca entre los distintos reinos contribuyen en su momento a aproximar las posesiones de América, Asia y África, y a hacer de la monarquía algo distinto de una yuxtaposición de circunscripciones administrativas. No es casual que repetidas veces en su *Diario*, Chimalpahin cite el nombre de Antonio de Morga, un juez sevillano que hizo carrera en las Filipinas y en México antes de obtener la presidencia de la Audiencia de Quito.[10] Los movimientos de altos funcionarios reales ritman la vida política de las Indias occidentales y orientales.

¿Cómo distinguir los vínculos que expresan de manera más estrecha la colonización de una región particular de las conexiones que unen entre ellas vastos territorios del orbe? La mundialización ibérica agrega a la dominación colonial en la esfera local un trasfondo planetario, sea el teatro de empresas y proyectos gigantescos —el empuje hacia Asia, la evangelización de China, la lucha contra el Islam— o el soporte de imaginarios sin frontera que terminan por confundir el orbe con la monarquía y olvidan lo que los vincula al Viejo Mundo:

> ¡Oh pueblo [de México] ilustre y rico, en quien se pierde
> el deseo de más mundo, que es muy justo
> que el que de éste goza de otro no se acuerde![11]

Enlazar los mundos

El enlace de los nuevos mundos con la Europa ibérica se desarrolla con diversos ritmos. Desde la segunda mitad del siglo xv, el reconocimiento de las costas atlánticas de África, las expediciones de Vasco de Gama, Pedro Cabral y Cristóbal Colón; la vuelta al mundo de Magallanes, El Cano y Pigafetta, así como muchos otros viajes, ensanchan de manera prodigiosa los horizontes ibéricos. Se necesitaron tres expediciones (1517, 1518 y 1519) y sólo cuatro años para que México se volviera la Nueva España. En cambio,

[10] Chimalpahin, 2000, pp. 373, 407.
[11] Balbuena, 1990, p. 76.

el establecimiento de un vínculo regular entre la América española y el Extremo Oriente exige casi medio siglo de tanteos y fracasos, de la vuelta al mundo de Magallanes, de 1519-1522, a la expedición de López de Legazpi de 1564.[12] También los castellanos buscan ardientemente esa nueva ruta que les abriría Asia y a la que temían los portugueses, si hemos de creer al gobernador de las Molucas que desde el decenio de 1530 lanzaba un grito de alarma: "[Los españoles] sólo quieren una cosa, encontrar el camino de regreso a la Nueva España".[13] En noviembre de 1564, 150 marinos, 200 soldados y cinco religiosos a las órdenes de un alcalde de la ciudad México, el vasco Miguel López de Legazpi, se hacen a la mar desde el puerto de Navidad, en la costa de Jalisco, y alcanzan las Filipinas. Un año después, gracias al talento de navegante de Andrés de Urdaneta y después de 130 días de navegación, el *San Pedro* regresa a Acapulco.[14] La conexión con el Pacífico queda definitivamente establecida. La importancia comercial de las Molucas, el peso que se le daba a lo que entonces llamaban la "China" *lato sensu*, los intereses diplomáticos, técnicos y cartográficos vinculados con su control, ubican a esta extremidad del orbe en el corazón de la mundialización ibérica.[15]

Con frecuencia, en lo que tienen de voluntarismo, de azar o de improvisación, puede seguirse en vivo la instauración de esos primeros vínculos planetarios, como lo muestran las expediciones de Pedro Sarmiento de Gamboa. Fruto de los esfuerzos de un "enlace" de nuevo tipo, dichas expediciones dan cuenta casi etapa por etapa de la manera en que se vincularon espacios marítimos y territorios tan diferentes y distantes como el Pacífico, el Atlántico Sur, el Río de la Plata, Brasil, el África occidental, las Azores y la península ibérica. Es verdad que Pedro Sarmiento de Gamboa es un personaje fuera de lo común. Nacido en el decenio de 1530, llega a México hacia 1555 después de estudiar en Alcalá o en Sevilla y de varias campañas en el Milanesado y en Flandes: sobre esos puntos sus biógrafos son imprecisos. Por razones que permanecen misteriosas, debe huir a Guatemala y Perú. En 1564, estando al servicio del virrey, el conde de Nieva, la Inquisición de Lima lo arresta porque sospecha que posee anillos dotados con po-

[12] O. H. K. Spate, *Storia del Pacifico*, I, *Il lago spagnolo*, Milán, Einaudi, 1987.

[13] Sousa Viterbo, *Trabalhos náuticos dos Portugueses. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988, p. 119.

[14] Carlos Prieto, *El océano Pacífico: navegantes españoles del siglo XVI*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 86, 91-92; Knauth, 1972, p. 43.

[15] Véanse las repercusiones que tuvo sobre la cartografía europea en Jerry Brotton, *Trading Territoires. Mapping the Early Modern World*, Londres, Reaktion Books, 1997, pp. 119-150.

deres mágicos. Esos sinsabores no le impiden embarcarse rumbo a las islas Salomón entre 1567 y 1569 bajo la dirección de Álvaro de Mendaña, y de vincularse, luego, con el virrey Francisco de Toledo que intenta consolidar la dominación española en Perú. Su *Historia de los incas* y sus capacidades de cosmógrafo —calcula la diferencia de horario entre Sevilla y Lima, y observa el eclipse de 1578— hacen de él un erudito que las autoridades escuchan, y un experto inapreciable.

La historia del navegante se devora como una novela de aventuras, salpicada de episodios turbadores, trágicos o fascinantes, como esa conversación en latín que le habría concedido la reina Isabel de Inglaterra durante una escala forzada en la Gran Bretaña. Sarmiento de Gamboa empezó, pues, acompañando una expedición que retomó la exploración del Pacífico y terminó con el reconocimiento de las islas Salomón en 1568. La Corona quería a toda costa reforzar la presencia española en las vastas aguas de la mar del sur. La siguiente tentativa se dirigió al estrecho de Magallanes. En su comienzo, y en la medida en que la ruta del Perú pasaba por Panamá o por el Río de la Plata, mientras que la de Filipinas atravesaba la Nueva España, el estrecho no representaba un objetivo crucial para la monarquía. Las espantosas tempestades que azotaban sin tregua esa lejana, singular e inhóspita región la hacían parecer más un infierno marino que una vía de paso.

Pero a finales de los años 1570, las incursiones de los ingleses en el Pacífico Sur alarman a la Corona de Castilla y al reino de Perú. ¿Cómo cerrar el acceso de las costas peruanas a los herejes marineros de Isabel y proteger los galeones cargados de plata que remontan hacia el istmo de Panamá? Súbitamente la protección del paso entre los dos océanos adquiere una justificada urgencia de invertir grandes cantidades de hombres y navíos.[16] Tanto el virrey de Toledo desde Lima, como Felipe II desde el Escorial, Lisboa o Badajoz, se dedican a poner un candado a esa región del globo. En Perú, Francisco de Toledo ve en Sarmiento de Gamboa al hombre de la situación y le encarga colonizar el estrecho y fortificarlo en los mejores sitios.

Una primera expedición se lleva a cabo el 11 de octubre de 1579. Lo que no se había previsto es que al dirigirse de Lima a Sevilla por el Atlántico Sur, la expedición de Sarmiento de Gamboa cruzaría la ruta marítima de los portugueses hacia el Asia. Durante la travesía del Atlántico Sur, las corrientes arrojan su navío hacia el este. El 10 de abril, los navegantes fon-

[16] Pedro Sarmiento de Gamboa, *Viajes al estrecho de Magallanes*, ed. por María Justina Sarabia Viejo, Madrid, Alianza, 1988, p. 199.

dean frente a la isla de Ascensión, "que está en el camino de la India" y donde hallan cochinillos y grandes tortugas. Ningún alma viviente, sino una multitud de cruces que los portugueses dejan cuando, de vuelta de la India, entierran a sus muertos. Una de ellas lleva esta inscripción de letras grandes: "DON JOAN DE CASTEL-RODRIGO, CAPITAO-MOR, CHEGOU AQUÍ CON 5 NAOS DA INDIA EN 13 DE MAYO DE 1576": "junto a ella se puso otra tabla escrita por memoria de haber llegado allí la primera nao del Perú, que desembocó por el estrecho de la Mar del Sur a la del Norte".[17] Después, las corrientes y los vientos llevan a Gamboa y a sus hombres a la Sierra Leona, donde se enfrentan con una inquietante África que acumula todos los peligros: bajos fondos, fiebres, escorbuto, flechas envenenadas y corsarios franceses. El 23 de mayo de 1580, cuando la unión de Portugal y de Castilla no se ha consumado aún, la expedición llega frente a Santiago de Cabo Verde, posesión portuguesa a lo largo de las costas de Senegal: "fueron barcos del pueblo a saber qué nao era, y de dónde venía; y como se les dijo que éramos del Perú, y veníamos de allá por el estrecho de Magallanes, enmudecían no creyéndolo, y teniéndolo por imposible". Se representa entonces una enésima escena "de primer encuentro", pero esta vez entre ibéricos o casi ibéricos. A los portugueses de Cabo Verde les cuesta mucho trabajo reconocer españoles en el misterioso navío cuya tripulación tiene la piel curtida por el sol y los vientos, y a la que se mezclan "hombres de largas guedellas": en realidad indios peruanos y chilenos que sirven en el navío.[18]

La conexión así establecida afecta inmediatamente la circulación de la información. En Santiago, los españoles se informan sobre la actuación de ingleses y franceses en todo el Atlántico Sur. Sarmiento se aplica a consignar los menores detalles: "mi presente estudio era inquirir sobre este caso en todas partes y de todas gentes".[19] Incluso lejanas conversaciones de taberna llegan a sus oídos cuando el piloto de lengua árabe de un navío portugués le cuenta que encontró en la frontera de Portugal, cerca de Ayamonte, dos comerciantes ingleses que le hablaron de los proyectos de Francis Drake. Pilotos y capitanes llegados de Brasil le informan de la presencia de ingleses en la región de Río de Janeiro y en la bahía de Paranaiba, "al norte de Pernambuco". Por último, corsarios franceses capturados en combate lo ponen al corriente de sus acciones en el Caribe, entre Santo Domingo y Puerto Rico. Santiago de Cabo Verde se vuelve el centro de una colección

[17] *Ibid.*, pp. 151, 152.
[18] *Ibid.*, pp. 169-170.
[19] *Ibid.*, p. 186.

imprevista de informaciones estratégicas sobre África, la India y América. Fiel a su misión, Sarmiento no deja de enviar un navío para llevar al virrey de Perú, *vía* Panamá, las noticias recabadas por su expedición.

El navegante hace entonces rumbo a España. En el puerto de Angla, en una de las Azores, ese hombre que viene de Lima por el estrecho de Magallanes *vía* Brasil y África asiste a la llegada de uno de los convoyes más fabulosos del mundo, la flota portuguesa de la India: "[Eran] cinco naos grandes de la India, las cuatro de Goa y Cochim y la una de Malaca: las cuatro venían cargadas de especiería y drogas y porcelana y ropa de aquella tierra"; una sola de esas naves transportaba 8 000 quintales de especias. Siempre en busca de noticias frescas, Sarmiento de Gamboa pide a los marineros que le cuenten lo que saben de los "castellanos de las Filipinas". Los portugueses le revelan entonces cómo los españoles de Manila intervienen en los asuntos del rey de Borneo. El navegante registra esos informes, pero toma sus precauciones: "Vuestra Majestad sabrá ya de esto mejor por información cierta por medio de Nueva España, que yo cuento lo que voy sabiendo, porque los príncipes han de ser advertidos fielmente de todo lo que se supiere que les toque".[20]

Sarmiento de Gamboa aprovecha todos los recursos de la monarquía y de la reciente unión de las dos coronas. Sin sus infraestructuras terrestres y marítimas, se habría quedado simplemente como un cosmógrafo atento al espectáculo del mundo. Sufre también las disfunciones de los imperios ibéricos: lentitudes y torpezas burocráticas, contratiempos de cualquier especie, ponzoña de la corrupción, susceptibilidades enfermizas, rivalidades desenfrenadas, lo que compensa gracias a su tesón y a su clarividencia. Es, en primer lugar, *un técnico* que no deja de demostrar su formación científica y su experiencia de campo, adquiridas "en muchas, varias y muy diferentes partes del mundo".[21] No duda en censurar la superioridad de los hombres de la Península —"no se fíen los navegantes en este paraje de los relojes hechos en España"—, corrige los mapas de los portugueses que, sin embargo, tenían la reputación de ser los mejores, y se enorgullece de saber calcular exactamente la longitud, operación entonces muy aleatoria. También es un político.

A sus ojos, el reconocimiento y la ocupación del estrecho de Magallanes concierne a la seguridad de los "reinos de España y de Indias". El "bien común de España y de Indias"[22] está en juego en esa parte del mundo. Las re-

[20] *Ibid.*, p. 189.
[21] *Ibid.*, p. 39.
[22] *Ibid.*, pp. 38, 39, 42, 228, 221.

laciones que mantiene en España con el duque de Alba y el marqués de Santa Cruz, en África con los gobernadores portugueses de Cabo Verde, en América con las autoridades de Brasil y la administración de Perú le ayudan a perseguir los objetivos que la Corona ha fijado. Él mismo está convencido de que relacionar los mundos es tanto un asunto diplomático como una empresa militar y científica.

Por todas partes su ojo diseca los paisajes, descifra las costas, choca con los icebergs del estrecho de Magallanes, observa a los indios que recorren esas regiones desoladas, consigna sus usos cada vez que su información puede servir como punto de referencia para futuras expediciones, como los de esos fuegos que los indígenas encienden en lo alto de las colinas y cuyas fumarolas pueden verse desde muy lejos. A lo largo de las costas de África, en el archipiélago de Cabo Verde, multiplica las medidas, acumula planos y trazados, mientras que en compañía del ingeniero italiano Antonelli levanta el inventario de los pasos que deben fortificarse.[23]

Los vínculos planetarios rara vez se realizan sin enredos. A lo largo de las dos expediciones, Sarmiento de Gamboa debe enfrentar fracasos de toda especie. Las dificultades surgen tanto de sus rivales como de la corrupción de las tripulaciones, siempre prestas en cada escala a deshacerse de los cargamentos más preciados para obtener algún dinero. Una rivalidad sin piedad lo opone al responsable titular de la segunda expedición, Diego Flores, más preocupado por sabotear el proyecto que por arriesgar su vida en el fin del mundo.[24] Cuando los hombres se calman, las tempestades, las epidemias, los corsarios franceses o los indios con los que se enfrenta aquí y allá se vuelven la pesadilla del navegante.[25]

"Connected stories and histories"

Los intercambios epistolares ofrecen otras fuentes inapreciables para entender otras conexiones, menos espectaculares y menos devoradoras de hombres, pero igual de sustanciales porque revelan cómo los individuos reaccionan a las rupturas y a las incertidumbres que provoca la mundialización ibérica. Esos intercambios evidentemente conciernen a los europeos y a los mestizos que tienen acceso a la escritura y a los medios para pagar

[23] *Ibid.*, pp. 109, 116, 125, 209-210.
[24] *Ibid.*, p. 206.
[25] *Ibid.*, pp. 130-132, 212.

los correos que circulan entre los continentes. No todos tienen talento epistolar y muchos deben recurrir a plumas mercenarias, no siempre discretas, como lo recuerda ese español de Lima, Francisco de Meza, a su esposa que quedó en Sevilla, en el caso de que lo hubiera olvidado: "bien sabéis que yo no sé leer ni escribir, y yo no me oso fiar de nadie".[26]

Las cartas que envía Celedón Favalis a su padre Simón, establecido en Madrid, comentan la prueba que impone el viaje de España a las Indias Occidentales.[27] Después de la travesía atlántica, que está lejos de ser el peor momento del viaje, el joven llega a Cartagena de donde pasa a Nombre de Dios y donde el clima tropical cobra sus primeras víctimas: "veníamos con gran miedo, por ser allí donde muere infinita gente". Retoma su viaje con destino a Panamá, "con camino de grandísimo trabajo [...] donde pensé mil veces perecer y acabar la vida". En América central, en el río Chagre, nuevas desventuras: "se me pudrió todo el vestido de mezcla [...] en este mismo camino me mordió no sé qué sabandija en la mano izquierda, de manera que tuve el brazo y la mano para perder, porque se me hinchó todo como una bota, y el brazo no le podía extender, y toda la mano tenía gafa". Al llegar a Panamá donde indaga sobre su tío de Lima, Celedón tiene la oportunidad de encontrarse con uno de sus amigos sevillanos. Los viajes son con frecuencia fértiles en encuentros imprevistos. El sevillano le explica que su tío quería embarcarse rumbo a España *vía* Panamá, pero que al enterarse del saqueo de Cartagena volvió a Perú, donde tomó otro navío que estaba a punto de zarpar rumbo a la Nueva España. Celedón no tiene más remedio que recorrer los 2 000 kilómetros que separan Panamá de Lima: de nuevo un "viaje de grandísimo trabajo, y donde pensé morir de hambre y sed por muchas veces [...] el navío no podía andar de muy cargado, y hacía mucho agua, y fue necesario alijarle". Una escala en un puerto de Colombia le permite descubrir el "trigo de las Indias", las "tortillas de maíz" que inmediatamente execra: "es comida muy mala para quien no está enseñado a ella, porque luego se hincha todo el cuerpo de granos y ronchas". Incesantes aguaceros arruinan lo que queda de la travesía; no hay cama, ningún abrigo sobre el puente, fiebres continuas y, con excepción de un pollo comprado a precio de oro para retomar fuerzas, falta de alimentos.

[26] Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*, Jerez, Junta de Andalucía, 1988, p. 416; James Lockhart y Enrique Otte, *Letters and People of the Spanish Indies. The Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

[27] Otte, 1988, p. 431, "Celedón Favalis a su padre Simón Favalis en Madrid", Los Reyes, 20 de marzo de 1587.

Durante una nueva escala en Puerto Viejo, "primer puerto de la costa del Perú", lo aborda la nostalgia: "nunca he estado tan triste y melancólico como la víspera de la Pascua de Navidad en la noche, y todo era acordándome cómo me solía yo holgar aquella noche, y cómo me veía tan lejos de ello y en la mar y sin tener con qué la celebrar sino con un poco de queso y pan de maíz".[28] Dios mediante, el viaje por tierra de Paita a Lima lo hace en buena compañía y esta vez sin gran dificultad. Pero, colmo de las desgracias, la capital que descubre está devastada por un terremoto y el puerto del Callao destruido por un maremoto. Siempre tras las huellas del tío que debe recibirlo no le queda más remedio que esperar su regreso e instalarse en la ciudad de los Reyes.

Los intercambios epistolares entre los habitantes de la Monarquía revelan cómo hombres y mujeres intentan afrontar los desplazamientos y las rupturas que engendran las distancias, la precariedad y la lentitud de los transportes, y el veneno del olvido. Tratar de mantener el contacto con los parientes, los hijos y los amigos que quedaron en la Península es invariablemente ajustar el reloj humano al tiempo atlántico y, en consecuencia, adaptarse a una nueva temporalidad intercontinental, ritmada por el movimiento de las salidas de las flotas entre la Península y América, y puntuada por las partidas y las llegadas que las guerras, los corsarios, las tempestades y los huracanes perturban con frecuencia. El flujo de los metales preciosos y de las mercancías rige la circulación de la gente, de las noticias y también la evolución de los sentimientos más secretos. La llegada de las flotas y de los convoyes reanima los amores lejanos y reacomoda los vínculos que quedan sin herencia.

Pero también engendra las esperas y las esperanzas frustradas y confronta los aplastantes silencios cuando se descubre que el navío que acaba de atracar no trae la carta que se ha deseado tanto. Juan Sánchez se dirige desde Potosí a su mujer que está en España, en Mirandilla, no lejos de Mérida: "Habrá tres años escribí a v. m. con Juan Díez Palomo, y envié a v. m. ciento y diez pesos de buena moneda. Bien creo los haya recibido, que estoy espantado no haber visto carta vuestra, ni sé si son vivos ni muertos. Suplícoos me escribáis siempre. Ni de padre ni hermano no tengo carta ninguna". Desde Potosí, el bachiller Francisco de la Calzada confía a su hermana en Castilla la Vieja: "Después que en estos reinos del Perú estoy habré escrito a v. m. y a mi sobrino Próspero de Viso muchas cartas, más de quince. Y he recibido solas dos de v. m., y una de mi sobrino, las cuales ten-

[28] *Ibid.*, pp. 431-433.

go en tanto y tan guardadas que han de ir conmigo, si Dios me deja ir, con bien a España".[29]

Sin rodeos, lejos de las convenciones de la poesía manierista o del sentimentalismo de la novela pastoril entonces de moda, muchas cartas enviadas a España revelan cómo los habitantes de las Indias aprenden a amar, a desear o a desesperar desde la distancia, unidos entre sí por afectos de alarmante lejanía. "Y con tanto quedo rogando a Nuestro Señor nos deje ver juntos como yo deseo." No siempre sabemos lo que el emigrante prefiere en su fuero interno, si regresar a la Península o traer a sus allegados a suelo americano. "Su venida de v. m. a este reino [de Perú] es la cosa del mundo que más deseo, y así le suplico no sea inconveniente la mucha mar", escribe Juan de Mata Barahona a su hermano. "Deseo mucho tener en mi compañía un hermano de quien fiarme en mis negocios, porque nos iría a entrambos bien en ellos", escribe Diego de Rojas desde Potosí a su madre que se encuentra en Madrid.[30]

La incertidumbre que crean los transportes, las interminables demoras, las cartas extraviadas (a pesar de los duplicados que se envían por otros barcos) hacen que los vínculos se vuelvan con frecuencia caóticos y, a veces, durante mucho tiempo dolorosos. Sólo la época del teléfono y del correo electrónico nos dará la ilusión de que abolimos la distancia y el tiempo entre los continentes. La movilización ibérica dispersa a las familias a los cuatro vientos de la monarquía. Desde las minas de plata del Potosí, Miguel de Avendaño pide que se le envíe a su hermano Mateo para que esté a su lado —"más me importará su vista de lo que aquí puedo decir"—, pero aquél tomó la ruta de Flandes. El 15 de junio de 1583, Juan Verdugo de Cadena explica a su padre que perdió un brazo en un estúpido accidente: a un compañero se le fue un tiro de arcabuz que le arrancó el brazo hasta el hombro. Pequeña tragedia que sucedió en el corazón de las Filipinas y que luego, confiada en una carta escrita en Manila, debió atravesar dos océanos antes de llegar a su destinatario en Arévalo, esa aldea de Castilla donde Isabel la Católica pasó su juventud.[31] Desde Santiago del Estero, en el Río de la Plata, un español escribe a un hijo que quedó en el país natal para recordarle que tiene un tío en Milán. En Santa Fe, otro se inquieta por la rebelión de Quito que comenta con un hermano establecido en Madrid.[32] Tribu-

[29] *Ibid.*, pp. 518, 526.
[30] *Ibid.*, pp. 519, 530, 537.
[31] *Ibid.*, pp. 537, 583, 523.
[32] *Ibid.*, pp. 561, 562.

taria de los medios de transporte y de la circulación de mercancías, la movilización de los sentimientos resiste los océanos y los continentes, creando proximidades frágiles, pero no forzosamente ilusorias.

María de Évora y Diego de Malaca

La movilización ibérica arrastra también a muchos seres humanos despojados: víctimas impotentes o *outsiders* ávidos de sacar provecho de las migajas de los grandes depredadores. Los esclavos africanos que dejan las costas de Guinea para ir a Brasil, el Caribe, los Andes o la Nueva España, no escribieron cartas a sus parientes que se quedaron en el suelo de África. Los *degredados* portugueses, esos condenados al exilio que Lisboa envía a Brasil, África o Asia, apenas si tienen un destino más envidiable. Muchos mueren de escorbuto en los navíos que los conducen al otro mundo.[33]

La mayor parte de esos seres carecen de voz. Gracias al interés que puso en ella el Santo Oficio de la Inquisición, María Barbosa no es una silueta anónima que vaya a la deriva entre los continentes. Esta europea es una mulata que nació en Évora, la hermosa ciudad blanca que, suspendida bajo su cielo de lapislázuli, fue famosa por haber sido la ciudad de los humanistas portugueses y luego la sede de una universidad jesuita que predicó la Contrarreforma en Portugal y en su imperio. La vida de María Barbosa revela una dimensión muy diferente de la mundialización ibérica. Juzgada en Portugal por brujería, es enviada primero a Angola. En África, donde continúa practicando sus hechizos y representando el papel de alcahueta, es condenada al látigo. Atraviesa el Atlántico y llega al norte de Brasil, a Pernambuco, donde se arriesga a que se le castigue de nuevo, pero "por consideración al marido no lo hicieron".[34] Las tribulaciones de la infortunada mulata ponen al desnudo el anverso social y religioso de la movilización ibérica. María Barbosa "estuvo recorriendo gran parte del mundo porque la echaban de todos lados a donde iba, tanto en Pernambuco como de Río Grande y de la isla de Fernão de Noronha, y de Angola y de la ciudad de Évora". En 1610, vuelve a procesársele en Bahía por el mismo rosario de

[33] Geraldo Pieroni, *Os excluídos do reino. A inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*, Brasilia, Editora Universidade de Brasilia, 2000.

[34] Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 335. [Para la edición en español: *El diablo en la tierra de la Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial*, Teresa Rodríguez Martínez, Madrid, Alianza, 1993, pp. 308-309.]

delitos: prostitución, alcahuetería, brujería. Protegía entonces a Isabel Roiz, una joven y encantadora viuda de Cabo Verde que atravesó el Atlántico Sur para instalarse en Salvador de Bahia, donde vende sus favores a los varones portugueses y mestizos de la ciudad, "que los hombres de Brasil daban mucho". Acusada de ser "la mujer más notoriamente perjudicial y escandalosa que hay en estos lugares, en los que hay muchas ruines", a María Barbosa se le condena de nuevo al exilio y se le arroja más lejos, al sur de Brasil. Gracias a la benevolencia del gobernador, Diogo de Meneses, la Barbosa permanece en Bahia, pero encarcelada. Allí se gana los servicios de un curandero africano que le proporciona hierbas para sus pócimas. Hartas, las autoridades terminan por entregarla a la Inquisición de Lisboa para que se le juzgue allá.

Durante la travesía, un trágico y nuevo episodio viene a complicar una existencia ya de por sí agitada: a la altura de Portugal, cerca del cabo de Espichel, el barco que la lleva cae en manos de piratas. Abandonada en una playa de Gibraltar, la desdichada se las arregla por su cuenta para alcanzar Lisboa, donde, sin medio alguno de subsistencia, suplica a los inquisidores que la socorran con "un manto para cubrirse, porque es mujer honrada".[35] Los términos de su sentencia y la identidad de uno de sus diablos preferidos —un "diablo marino"—[36] hablan de la movilización ibérica tanto como las cartas de los españoles de Perú o las memorias de Pedro Sarmiento de Gamboa. Como si el viaje trasatlántico se redujera a una excursión por la campiña portuguesa, la Inquisición le ordenó no volver a poner un pie en Brasil.

No sólo la brujería se mundializó tan rápido como el cristianismo, sino también las brujas que deambulan en cuerpo y alma entre los continentes saben conseguir protectores que no se marean.

María Barbosa posee, la mayor parte del tiempo de manera involuntaria, la movilidad de una mujer de color en conflicto con las redes intercontinentales de la Inquisición portuguesa. De Évora a Lisboa, pasando por Angola y Brasil, María y los inquisidores juegan al gato y al ratón como si encarnaran el anverso y el reverso de la mundialización ibérica. Anverso, porque por la unión de cuerpos y hierbas mágicas, y por su actuación de bruja y alcahueta, que atropella totalmente los principios que difunde la Iglesia, María Barbosa relaciona Europa, África y América. Reverso, porque es también gracias a María Barbosa y a sus congéneres como el Santo Oficio ajusta los métodos y las estrategias que le ayudan a intervenir de manera más eficaz en la escala planetaria.

[35] *Ibid.*, p. 338 [p. 311 de la edición en español].
[36] *Ibid.*, p. 337 [p. 310].

Miríadas de vínculos clandestinos se tejen en las cuatro esquinas de la monarquía católica. Ya ninguna distancia es infranqueable, ya ningún desplazamiento inconcebible. Diego Chino es como un primo lejano de María Barbosa.[37] Es también mestizo, pero nacido de un español y de una mujer de Malaca. Vio la luz en esa posesión portuguesa hacia 1607. De niño se le envió a Macao y de allí, pasando de la dependencia portuguesa a la dependencia española, llegó a Manila. En la capital de las Filipinas españolas se volvió esclavo de Bartolomé Tenorio, quien lo ofreció a un hijo de un miembro de la audiencia que, a su vez, lo llevó consigo a la Nueva España. Allí, Diego desposa a una india de Metepec, se enriquece con el juego y, antes de huir a Michoacán donde se cruza con indios chichimecas que le proporcionan polvos "para obtener todo lo que quiera", abre una tienda. En 1632, la Inquisición le pone la mano encima y lo condena por blasfemo. El hombre se encuentra al borde de la desesperación —los inquisidores hablan de su "profunda melancolía"—, pues perdió la bestia de carga que era todo su bien. Los hijos de Diego Chino y de la india de Metepec, si es que alguna vez los tuvieron, habrían llevado en las venas sangre malaya, española y amerindia. La odisea de Diego de Malaca, miserable mestizo tan bamboleado entre los continentes como la mulata María, contiene todos los elementos de la movilización ibérica que arrastra los cuerpos y los espíritus de miles de seres: desde las rutas asiáticas de la esclavitud hasta la interminable travesía del Pacífico; desde el mestizaje de los cuerpos y de las creencias hasta el mestizaje intercontinental de las magias y del Santo Oficio.

De Nuevo México a los Andes, de África a la India, de Malaca a las selvas filipinas, europeos, asiáticos, africanos y amerindios intercambian, improvisan y mezclan todo lo que pasa por sus manos, y practican todas las religiones, incluyendo el Islam. Se crean vínculos clandestinos que traman creencias e intermediarios de cualquier origen y medio. Españoles de Manila siguen en procesión "con una cruz y antorchas", "un gran cuerno de cebú [...] y cantan las letanías".[38] En África, portugueses y mulatos se inician en prácticas sospechosas con brujas de Guinea o de Sierra Leona y aprenden lo que luego se convertirá en el fetichismo. En América, españoles y mestizos adoran ídolos junto a los indios de Nuevo México o de Yucatán.[39] Así, en 1587, en Valladolid, a Juan de Loria se le acusa de haberse

[37] Archivo General de la Nación (México), *Inquisición*, vol. 372, exp. 20.
[38] *Ibid.*, vol. 298, exp. 5 [1613].
[39] *Ibid.*, vol. 304, fol. 186 r, 191 r; vol. 587, exp. 22; vol. 213, exp. 10.

producido escarificaciones en el miembro genital "a la manera de los indios". En esa época, los esbirros de la Inquisición espían, identifican, acosan y a veces detienen a culpables. Los testimonios que escrupulosamente recogen los escribanos forenses y los jueces nos informan sobre la efervescencia de prácticas que proliferan de un continente a otro. Lima y México figuran entre los crisoles más productivos, pero también Manila con sus chinos, sus japoneses, sus camboyanos, sus siameses y sus malayos,[40] Goa y sus alrededores aún más diversamente frecuentados y también el archipiélago de Cabo Verde. A finales de siglo XVI, la región de Salvador de Bahia ocupa mucho a los visitadores del Santo Oficio, mientras en Cartagena de Indias la Inquisición captura brujos de todo el mundo: mujeres portuguesas, mulatos de Lima, griegos de Trípoli, italianos de Gaeta. Ciertamente esas creencias y sus prácticas no tienen la respetabilidad ni la pureza que a menudo atribuimos a las culturas autóctonas, pero no dejan de constituir un fenómeno planetario, inseparable de la mundialización ibérica.

Desde esta perspectiva, los renegados son quizá menos significativos, porque la conversión de los ibéricos al Islam, del Mediterráneo[41] a la India y las Filipinas, es más un salto sin retorno al universo musulmán que el inicio de vínculos duraderos. A pesar de ello, las migraciones de los renegados no dejan de provocar contactos entre la monarquía y las regiones vecinas. Los mercenarios al servicio de los reyes africanos y asiáticos son otros intermediarios. En Guinea, soldados portugueses participan junto con las *espingardas* y sus esclavos en las batallas que enfrentan a los pueblos de la región.[42] Algunos se africanizan, como aquel portugués de Alentejo y aquel mulato llamado Paul Palha que, víctimas de un naufragio, se integran a los sumbas: "venían vestidos como los mismos sumbas, y llevaban las mismas armas y servían como soldados hasta que llegaron a Sierra Leona donde encontraron gente de nosotros con la que se fueron". Por lo general estos auxiliares veían sus servicios generosamente recompensados por los soberanos africanos. Grupos de portugueses se fijan en regiones no controladas, como Bento Correia da Silva, "natural de la isla de São Tomé", del que se sabe que "reunió a sus parientes y amigos, pobló una ciudad de la que es señor,

[40] Ribadeneyra, 1601, p. 14.

[41] Bartolomé y Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècles*, París, Perrin, 1989.

[42] Como ese tal Salvador Homen da Costa, evocado por André Álvares de Almada en su *Tratado breve dos rios de Giné do Cabo Verde*, ed. por Antonio Luís Ferronha, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, pp. 125, 128.

y le obedecen más de tres mil negros". En total, "cerca de quinientas personas privadas de los sacramentos"[43] dominan a 3000 negros. A los que se agregan otros miles que se han asentado en los reinos de Asia.[44] "Hoy en día no hay en el mundo tierra más fronteriza [...] que la India."[45] En Oriente, la facilidad con la que los portugueses pueden "adoptar [...] usos, costumbres y ceremonias de otras naciones"[46] escandaliza a más de un observador. Muchos de ellos, renegados o no, llevan existencias más o menos agitadas, más o menos exitosas, en los imperios y reinos que rodean el Asia portuguesa. Otros pasan años de cautiverio en China. Otros más, como Galiote Pereira[47] o Fernão Mendes Pinto, dotados para la escritura, sacan de ello tratados. En mucho menor número, los españoles pasan estancias voluntarias o forzadas en el Asia del sudeste. Cada expedición paga su cuota de náufragos, prisioneros y fugitivos. Después de la toma de Ternate, en abril de 1606, las capitulaciones que se le imponen al rey de la isla lo obligan, además de entregar a los holandeses que tenía en su poder, a "los españoles que huidos estaban en su servicio".[48] A su manera, toda esta diáspora europea conecta al Viejo Mundo con otros modos de vida. Pero el cambio de religión no borra todas las raíces. Los renegados que se alejan definitivamente de su tierra natal llevan siempre consigo fragmentos de sus propios universos.

El círculo de los mundos que se mezclan

Caóticos o programados, pacíficos o brutales, los encuentros de unos con otros conducen, necesariamente, a la mezcla de cuerpos, colores de piel, alimentos, lenguas y creencias. El tiempo de una comida o de una noche, el sexo o el alimento vinculan, aunque sea fugazmente, a seres y mundos.

[43] Almada, 1994, pp. 117, 129, 105.

[44] *Ibid.*, p. 91; A. J. R. Russell-Wood, "Os portugueses fora do império", en F. Bethencourt y K. Chaudhuri (eds.), *História da espansão portuguesa*, Lisboa, Círculo dos Leitores, I, 1998, pp. 256-281; María Augusta Lima Cruz, "Degredados e arrenegados portugueses no espaço índico nos primórdios do século xvi", en *Povos e culturas*, 5, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, pp. 41-61; Dejanirah Couto, "Quelques observations sur les renégats portugais en Asia au xvie siècle", en *Mare Liberum, Revista de História dos Mares*, núm. 16, diciembre de 1998, pp. 57-58.

[45] Diogo do Couto, *O soldado práctico*, Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p. 89.

[46] Silveira, 1996, p. xxxvi.

[47] Cruz, 1997, p. 33.

[48] San Agustín, 1975, p. 720.

Compartidas entre visitantes, invasores e indígenas, con frecuencia agudizadas por el placer o puntuadas de violencia y brutalidad, esas experiencias locales dejan huella: hábitos alimenticios y de vestido, progenituras y enfermedades. Más allá de la cohorte habitual de prejuicios, miedos, odios y atracciones, la movilidad de los hombres y de las cosas desencadena toda suerte de intercambios, tanto materiales como afectivos, que a fuerza de reproducirse tejen tramas planetarias donde llega a arraigarse la mundialización ibérica. Los nuevos modos de vida conjugan espontáneamente usos originarios de muchos mundos. En páginas esclarecedoras y desconocidas, el historiador brasileño Sérgio Buarque de Holanda describió ese lento trabajo de invención y adaptación que terminó por enganchar irremediablemente esa parte de América con Portugal y África.[49] Gonzalo Aguirre Beltrán y George Foster han explorado la manera en que los vencedores y vencidos edificaron una sociedad colonial en México. Toda construcción es interacción: aun cuando en principio la correlación de fuerzas no dejó de darles la ventaja, los españoles se transformaron a veces tanto como los indios.[50]

La circulación, los intercambios, los choques y la fascinación crean sociedades que se mezclan en toda la superficie de la monarquía. Al igual que las Indias occidentales y Brasil, la India de los portugueses, las Filipinas de los españoles y las costas africanas en manos de los comerciantes de esclavos, se vuelven tierras de mezcla de una intensidad y de una diversidad sin precedentes. Estas nuevas sociedades desbordan por todas partes las fronteras de la monarquía. En América central, los mayas no controlados del Petén pillan y consumen mercancías de origen occidental.[51] En América del Sur, los grandes llanos amazónicos bajan hacia selvas desconocidas y hostiles que no prohíben ni los contactos ni los intercambios entre indios, mestizos, mamelucos y europeos. En cuanto a los portugueses de los confines asiáticos, que escaparon del dominio de Lisboa y se volvieron "portugueses al margen del imperio", circulan sin complicaciones de un reino a otro.[52]

¿Debemos por lo tanto oponer las "periferias", las márgenes exóticas y los confines equívocos de la monarquía católica a su corazón europeo, aparentemente "sano" y salvo de estas mezclas? La Península misma es pro-

[49] Sérgio Buarque de Holanda, *Caminhos e fronteiras*, Río de Janeiro, José Olympio, 1957.

[50] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970; George M. Foster, *La herencia de la conquista. La herencia española de América*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

[51] Grant D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.

[52] Russell-Wood, 1998, pp. 256-281.

ducto de una larga historia de mestizajes y abriga todavía muchos marranos que la Inquisición se esfuerza por desalojar. Los moriscos de Granada y de Valencia forman sociedades que nacieron de otra religión y de otra historia, pero se han rozado ya demasiado con los cristianos para no ser, en todo o en parte, mestizos. El hecho es tan notorio que a principios del siglo XVII el cosmógrafo alemán Heinrich Martin, tan discreto en relación con el mestizaje de las poblaciones mexicanas, denuncia desde la ciudad de México la existencia en la Península de "ritos y ceremonias moriscas [...] con que se recreavan".[53] Lisboa está abierta a los cuatro vientos, Sevilla es el antepuerto de América y cada una de ellas acoge importantes contingentes de esclavos de origen africano, sin contar los que se envían del Caribe y Asia. Las cifras sugieren que esas presencias debieron dejar huella. En los siglos XV y XVI, la trata portuguesa habría introducido de 300 a 450 000 negros en la península ibérica. Entre 1570 y 1610, en la construcción de la catedral de Lisboa, de 10 a 20% de esclavos venían de Goa y de Calcuta.[54]

Las sociedades que cohabitan en el seno de la monarquía se mezclan y se mestizan. A lo largo de todo el siglo XVI, los mestizos americanos, entre dos o tres continentes, engrosan lentamente las filas de una nueva humanidad. Lo mismo sucede en África, en la India, en las Filipinas y en Japón. En su descripción del estado de las Indias occidentales (1574), López de Velasco hace un rápido balance de las mezclas humanas:

> Hay, demás de los españoles que de estas partes han ido á las Indias, y de los criollos que de padres y madres españoles han nacido en ellas, muchos mestizos que son hijos de españoles y de indias, ó por el contrario, y cada día se van acrecentando más de todas partes [...] Demás de éstos hay muchos mulatos, hijos de negros y de indias, que se llaman zambaigos, que bienen a ser la gente más peor y vil que en aquellas partes hay [...] mulatos hijos de españoles y de negras no hay tantos, por las muchas indias que hay ruines de sus personas. Negros de Monicongo y de Guinea se han llevado todas aquellas partes en gran cantidad, por la necesidad que de ellos ha habido para sacar oro y plata de las minas.[55]

[53] "Los ritos y ceremonias moriscas, y sus zambas, leylas y otras cosas con que se recreavan", en Martínez, 1606, p. 259.

[54] Alessandro Stella, *Histoires d'esclaves dans la péninsule Ibérique*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, pp. 64-65; sobre los mestizos americanos en la Península, Esteban Mira Caballos, *Indios y mestizos en la España del siglo XVI*, Madrid, Iberoamericana, 2000.

[55] López de Velasco, 1971, pp. 22, 23.

Las lenguas que se mezclan son también el producto de esos encuentros, y la ciudad de México no es la excepción. El castellano empieza a enriquecerse con términos indígenas, al principio con palabras caribeñas que los españoles imponen al resto de las Indias Occidentales. El náhuatl de los indios de México evoluciona de manera más brutal, aunque nunca se desarma frente a la lengua castellana. Retomando un uso generalizado en la capital de la Nueva España, nuestro memorialista Chimalpahin, que escribe en náhuatl, no duda en introducir palabras de origen japonés —*katana* en lugar de "espada"— o chinas —*sangreyes* para designar los mercaderes chinos de Manila—.[56] Aparecen las jerigonzas, como el portugués africanizado que hablan los esclavos que desembarcan del otro lado del Atlántico. En Asia, el portugués capta muchos términos malayos, chinos, japoneses, indios, que el español y el italiano recuperan con frecuencia, como lo muestra en sumo grado a fines del siglo XVI el relato de Francesco Carletti, que es tanto una vuelta al mundo lingüístico como un viaje de negocios.[57]

Estas mezclas tienen un efecto paradójico: a la vez que sueldan modos de vida y subjetividades, introducen nuevas diferenciaciones que los nuevos vocablos, que surgen del contacto de las lenguas, expresan: *mamelucos* en Brasil, *jenízaros* en Nuevo México... Los europeos instalados fuera de Europa forman también nuevas categorías: mientras unos se americanizan, otros se africanizan —los castellanos de la Península los llaman entonces, no sin condescendencia, *indianos*— o también se orientalizan, como los *castiços* o *indiáticos* de la India portuguesa.[58] Los habitantes europeos de Brasil se vuelven *brasílicos*, los de Angola, *angolistas*. Los castellanos están tan atentos a esos mestizajes que los identifican incluso fuera de la monarquía: Bernardino de Escalante habla repetidas veces de *achinados*, para referirse a las poblaciones asiáticas influidas por China.[59]

CREENCIAS, OBSESIONES, FOBIAS

Tanto en América como en las costas del África occidental, de Mozambique y de la India, o en las riberas de China y Japón, la evangelización de

[56] *Ibid.*, pp. 104-105.

[57] Véase la introducción de Francisca Perujo en Francesco Carletti, *Razonamientos de mi viaje alrededor del mundo*, México, UNAM, 1976.

[58] Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia 1500-1700. A Political and Economic History*, Londres, Longman, 1993, p. 220.

[59] "Fueron sujetos antiguamente a los Chinas y assí son muy achinados", en Escalante, 1577, pp. 53v y 56.

los paganos es indiscutiblemente uno de los resortes de la mundialización ibérica. A lo largo de todo el siglo XVI, las órdenes mendicantes, la Compañía de Jesús, y las cuadrillas de religiosos y curas cooperan para acrecentar la influencia de la Iglesia y agregar nuevas cristiandades. Desde sus inicios la empresa posee una vocación mundial, es católica en el sentido primero de universal, y sus victorias en las otras partes del mundo compensan providencialmente la caída en la herejía protestante de una parte de Europa. La implantación ultramarina responde así a los avances europeos de los fieles de Lutero y Calvino. El manto de la fe se teje entre las islas del Caribe, la Nueva España y Perú, pero también entre México, sus confines septentrionales y las Filipinas, entre el Brasil, el África y el Asia de los portugueses.

En Japón se encuentran y se confrontan religiosos castellanos y jesuitas portugueses. En 1597, el martirio de los españoles franciscanos de Nagasaki, ante un obispo del Japón que era portugués y jesuita, ilustra trágicamente la unión de las misiones ibéricas del otro lado del mundo. Las grandes órdenes religiosas pasan al nivel planetario: cuando el capítulo general de los franciscanos se reúne en París se designa al religioso mestizo Diego Valadés para que represente allí a la provincia mexicana. Desde sus comienzos, la Compañía de Jesús despliega sus misioneros y sus colegios sobre todo el orbe. San Francisco Javier llega a Goa en 1542, tres años después a Malaca y alcanza Japón en 1549. En esa fecha, otros jesuitas pisan Brasil.[60] Veinte años más tarde, la Compañía se establece en Perú y, tres años después, aparece en la Nueva España donde se instala en las ciudades y ocupa los últimos espacios misioneros, las de los confines septentrionales. La historia de los avances de la Compañía es la de otra penetración que duplica la mundialización ibérica sin que se confunda con ella, como lo muestran las empresas de los jesuitas italianos al margen de las fronteras de la monarquía.[61]

La lucha contra el paganismo es más brutal en América que en África y Asia, donde la correlación de fuerzas no facilita la extirpación de la idolatría.[62] Cultos amerindios y africanos, grandes religiones de Asia, creencias animistas, brujería y magia constituyen los múltiples rostros de un paga-

[60] Charlotte de Castelnau, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, París, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

[61] Véase el capítulo XVI. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

[62] Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima, Instituto de Estudios Andinos, 1972.

nismo y de una idolatría frente a los que el catolicismo parece minoritario. Pero con frecuencia la confrontación engendra cultos sincréticos que, cuando no hacen lo contrario, adaptan las creencias indígenas al cristianismo.[63] Con frecuencia la Iglesia, que encuentra en esas mezclas el medio de arraigarse más pronto en lo local, las propicia en parte, lo que explica que el paganismo no sea el adversario que más preocupe a la Iglesia.

En tres partes del mundo, la Iglesia católica tropieza con un rival tan planetario como ella, el islam, sin el cual no sabríamos medir la mundialización ibérica y sus límites.[64] Los mahometanos inquietan y fascinan. En España, el cronista de Cortés, López de Gómara, probablemente se apasionó lo mismo por la grandeza de los turcos que por la gesta americana.[65] En su panegírico de México, Balbuena no olvida su "España altiva y fiel" y sus triunfos sobre Túnez, África y los turcos.[66] En su *Repertorio de los tiempos*, publicado en México en 1606, Heinrich Martin retoma las prédicas europeas que anuncian el hundimiento del imperio otomano. Cita ampliamente los pronósticos que aparecieron en Italia, analiza el sentido del cometa de 1604 y especula sobre las conjunciones de los astros, de los que todos saben que provocan "cambios de monarquía". Su preocupación es tan fuerte que le consagra todo un capítulo en una obra de vulgarización impresa en la Nueva España, a miles de kilómetros de la frontera turca. No por azar, en la misma época los pintores japoneses representan al sultán otomano al lado del rey Enrique IV y del emperador romano germánico.

El enemigo musulmán es tan útil como coriáceo. Su lancinante evocación es indispensable para galvanizar las nuevas energías y franquear nuevos horizontes. ¿No era el oro de las nuevas Indias el que permitiría financiar la lucha contra la "secta infame" y la liberación de los Santos Lugares? Desde sus comienzos la obsesión del Islam fue uno de los motores de la expansión castellana y portuguesa. En parte, Portugal avanza en África para repeler los reinos musulmanes del noroeste del continente, y el primer viaje

[63] Véase, en relación con México, Gruzinski, 1988.

[64] Sobre las relaciones entre la Europa cristiana y el vecino turco, Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; sobre los intercambios con el Imperio otomano, Lisa Jardine y Jerry Brotton, *Global Interests. Renaissance Art between East and West*, Londres, Reaktion Books, 2000, y sobre las reacciones de una ciudad media de la Italia moderna, Giovanni Ricci, *Ossesione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bolonia, Il Mulino, 2001.

[65] Louise Bénat-Tachot, *Chroniqueurs entre deux mondes*, actas de habilitación, Université de Marne-la-Vallée, diciembre de 2002.

[66] Balbuena, 1990, p. 124.

de Cristóbal Colón sucede al último acto de la *Reconquista* de la Península: la caída de Granada da el banderazo de salida a las expediciones al Nuevo Mundo y orienta la movilización ibérica hacia sus horizontes americanos. Ciertamente el Islam está físicamente ausente de esas tierras, pero los musulmanes volverán a surgir en el archipiélago asiático conquistado por España. Como para exorcizar mejor su presencia, Balbuena profetiza con un optimismo de circunstancias la derrota de los moros en el corazón de las Molucas, en esas selvas de Tidor con perfumes de canela. Aplastamiento del Islam y circulación de las especias van de la mano en los reinos de la Monarquía.[67]

En cuanto a los portugueses, no dejan de confrontarse con las poblaciones musulmanas en las costas de Guinea, en Mozambique, en la India, en el Océano Índico, en Malaca, en Sumatra o en Achem.[68] Sólo en Brasil les da el impío algún respiro. En 1578, en Marruecos, las tropas de Moulei Mohamed aplastan al rey Sebastián en Kasr al-Kebir. Esta derrota tiene consecuencias incalculables sobre el destino de Portugal, ya que la desaparición de su rey pone al país bajo el mando de Felipe II y de sus descendientes. El acontecimiento repercute en los imaginarios ibéricos y alimenta las esperanzas mesiánicas y milenaristas que circulan por Europa, Brasil y más lejos:[69] el rey Sebastián, que vaga por el mundo combatiendo al Islam, volverá para liberar a los portugueses del yugo español y fundará la quinta y última monarquía.

Los musulmanes seguían por todas partes los progresos ibéricos. Entre los turcos, la carta marítima que levanta el almirante Piri Reis en 1513 registra los progresos de españoles y portugueses en América. En 1580 el *Tarih-i Hindi-i Garbi* (Historia de las Indias occidentales) ofrece una extraordinaria y detallada crónica de la conquista española del Nuevo Mundo.[70] La llegada de los portugueses a Oriente suscita reacciones de horror de las que hace eco la crónica de Zinadim, escrita en Malabar, al detallar los crímenes cometidos por los *franges*, los cristianos, en esa parte del mundo: matanzas

[67] *Ibid.*, p. 122.

[68] Jorge M. dos Santos Alves y Pierre-Yves Manguin, *O Roteiro das cousas do Achem de João Ribeiro Gaio: Um olhar português sobre o Norte de Samatra em finais do século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

[69] En México, para explicar que los indios creían que Topiltzin Quetzalcóatl volvería un día en medio de los hombres, el cronista mestizo Alva Ixtlilxóchitl alude a la leyenda que corría en torno a la persona de don Sebastián, en Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I, pp. 282-283; Jacqueline Hermann, *1580-1600. O sonho da salvação*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

[70] Goodrich, 1990.

de todo género, musulmanas violadas, mezquitas incendiadas, ataques a los navíos de peregrinos que se dirigen a La Meca. Espejo musulmán de la penetración ibérica, Zinadim elogia la guerra santa contra los invasores[71] con el ardor con el que Luís de Camões exalta las cruzadas y denuncia "el mahomético odio" y "sus engaños".[72] Entre *Los Lusiadas*, publicado en 1572, y *El don de los defensores de la Fe*, terminado hacia 1580, el paralelismo es perfecto.

De la misma manera, la mundialización ibérica explica el resplandor planetario que se da a la victoria de Lepanto sobre los turcos. El ruido del acontecimiento resuena hasta en las campiñas de la Nueva España; se le menciona en las crónicas indias y lo pintan los discípulos japoneses de los jesuitas en los talleres del archipiélago nipón. El odio al Islam es un fermento indispensable de la mundialización ibérica y los evangelizadores se esfuerzan por inculcarlo a los indios de América propagando fiestas y danzas que evocan la lucha contra los infieles. *Moros y cristianos* se extiende desde las ciudades de la América española hasta las montañas más remotas o los frentes pioneros. Hoy también podemos asistir en los pueblos de México a la colorida lucha de los indios moros contra los indios cristianos. Un escudo cubierto con un suntuoso mosaico de plumas, que se conserva en el palacio real de Madrid, nos recuerda que el arte plumario mexicano supo también exaltar los triunfos de los españoles sobre el Islam.[73]

El odio al judío y al hereje cimenta otras solidaridades entre invasores e indígenas, asociando de manera todavía más fuerte las nuevas tierras con las obsesiones de la Europa católica. En Goa, el médico Garcia da Orta no pierde oportunidad de declarar su odio al luterano, lo que no impidió al Santo Oficio exhumar y quemar las osamentas de ese cristiano nuevo. En la capital mexicana, el arresto de ingleses o flamencos luteranos alimentará regularmente la crónica. El peligro viene sobre todo de las aguas del Caribe donde rondan los corsarios protestantes; a veces éstos rodean el continente por el sur, penetran el océano Pacífico y asolan las costas de Perú. Aun cuando esa amenaza rompe el letargo de las aldeas tropicales, la amenaza envenena la vida cotidiana de un extremo al otro del continente. Cuando no se teme el desembarco de los corsarios, se vive inquieto por la seguridad de

[71] Zinadim, *História de los Portugueses no Malabar*, ed. por David Lopes, Lisboa, Antígona, 1998.

[72] Camões, 1996, canto VIII, pp. 64, 81.

[73] *Tesoros de México, arte plumario y de mosaico*, *Artes de México*, año XVII, núm. 137, 1960, p. 30.

los mares: desde Trujillo a Perú, Pedro del Castillo escribe a su primo a quien teme mandarle algún dinero, "porque, si los envío en la flota, no son para los cristianos, sino para los luteranos".[74] Los esfuerzos que Sarmiento de Gamboa despliega para proteger el estrecho de Magallanes responden a preocupaciones tan vitales para los individuos como para los representantes de la monarquía.

La fidelidad a la "antigua ley" siembra inquietudes aún más vivas en todo sitio en donde los cristianos nuevos se establecieron. Las redes comerciales que animan participan lo mismo de la mundialización ibérica que de la trama policiaca y eclesiástica que el Santo Oficio crea para desalojarlos, detenerlos y eliminarlos.[75] Regularmente, los autos de fe recuerdan a las poblaciones locales (sin ninguna consideración de sus orígenes) la amenaza que representan para la fe católica: Goa, México, Lima, Cartagena y Lisboa castigan a los nuevos cristianos sorprendidos en actos de judaísmo, estén vivos o hayan sido enterrados desde hace años. También a lo largo de estas espectaculares celebraciones los imaginarios comienzan a unificarse, como si la Iglesia romana tuviera necesidad de adversarios universales, judíos o musulmanes, para proclamar mejor su universalidad. Los nuevos conversos no tardan en entrar en la infernal danza. En su *Diario*, Chimalpahin consigna sin pestañar el número de víctimas del auto de fe de diciembre de 1596: "quemaron a cinco judíos relapsos y a cuatro señoras, nueve españoles en total. En efigie se quemó a 19 españoles y a una señora cuyos huesos estaban en una caja de madera, a veinte en total."[76]

Imaginarios de riquezas

Las rutas comerciales, oficiales o clandestinas, unen o aproximan más las diferentes partes del mundo. Las ciudades que las señalan son incomparables vitrinas. Goa no tiene nada que envidiar a México: es "una de las ciudades más grandes y más populosas de la India, donde converge el mayor comercio de todas las mercancías orientales y occidentales que afluyen abundantemente de todo el mundo, como a una feria y a un almacén uni-

[74] Otte, 1988, p. 467.

[75] Nathan Wachtel, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, París, Seuil, 2001; Solange Alberro, *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, México, CEMCA, 1988; Anita Novinsky y Maria Luiza Tucci Carneiro (eds.), *Inquisição. Ensaios sobre mentalidades, heresias e arte*, São Paulo, EDUSP, 1992.

[76] Chimalpahin, 2000, p. 65.

versales para todo el Oriente".[77] En cuanto al Nuevo Mundo, se ha vuelto un mercado ávido de mercancías europeas que los notables y los nobles indígenas también se procuran cada vez que tienen los medios para hacerlo. Una vez más, aunque predomina la conexión entre la Europa ibérica y el resto del mundo, otras rutas se desarrollan entre las diferentes regiones del globo. Los *brasílicos*, esos portugueses de Brasil, mantienen relaciones privilegiadas con el África de los esclavos, mientras que los *peruleros* se empeñan en controlar el tráfico entre los Andes y Panamá, el Caribe y Sevilla, La Plata y Brasil.[78] En cuanto a los españoles de México, susurran lo que Bernardo de Balbuena clama: "México al mundo por igual divide",[79] y no dejan de echar una mirada hacia tierras asiáticas.[80]

Cualesquiera que sean las virulencias, las energías que despliega la evangelización del mundo coexisten desde el comienzo con las empresas comerciales que poderosamente han contribuido a difundir un imaginario de las riquezas del orbe. Las cartas que los españoles instalados en América expiden a sus familiares o a sus padres que quedaron en España no tienen, con frecuencia, otro objeto. A la búsqueda de antiguos tesoros de Asia se agrega la irresistible atracción que suscitan las minas de plata de México y de los Andes: Zacatecas y más aún Potosí, donde hacia 1600 viven más de 100 000 habitantes.[81] Desde Goa, los portugueses están al acecho de los tesoros de la India, de China y del Asia del sudeste, y mantienen un ojo sobre el golfo Pérsico, el África oriental o el oro del Monomotapa. El poeta Balbuena, recordemos, dibuja una cartografía de los tesoros del mundo tal y como se podía captar desde México en los albores del siglo XVI: sedas de la China, tapices de Persia, relojes de Flandes, joyas de Venecia, ámbar de Malabar, bezoares de los Andes, estampas romanas... La India, Goa, Ormuz, Siam, China, Tidor, Ternate, los Andes, Roma, Milán y Venecia: las palabras centellean bajo la pluma del poeta y ubican los enlaces de un imaginario que ofrece una vuelta al mundo en algunas estrofas. Un imaginario que se volvió materialmente disponible en los mejores puestos de la monarquía.

[77] *Livro das Cidades e Fortalezas...*, fol. 6, citado en Santos Alves, 1999, p. 280, n. 763.

[78] Margarita Suárez, *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal*, 1600-1700, Lima, IFEA, FCE, 2001; Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes, Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

[79] Balbuena, 1990, p. 79.

[80] Gage, 1982.

[81] Peter Bakewell, *Silver and Entrepreneurship in Seventeenth Century Potosí*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1988, p. 23.

Pues la exaltación de las riquezas es también la del consumo que no esperó a la Holanda del Siglo de Oro para soltarse la rienda.[82] El mundo del Renacimiento es sin duda el de los comercios de lujo, a condición de no confinarlo a la Europa occidental. Goa, México, Lima, la ciudad de los Reyes y también Manila acceden a él tanto como Lisboa y Madrid.

> ¿Quién jamás supo aquí de día malo,
> teniendo qué gastar? ¿Quién con dineros
> halló a su gusto estorbo ni intervalo?[83]

Eso es lo que México reserva a sus ricos. La circulación de riquezas excita la imaginación de todos los que un día esperan alcanzar su parte y hace odiosa la pobreza en donde uno se encuentre,

> porque vivir en tierras miserables
> son galeras de Dios en este mundo,[84]

como si la riqueza borrara las diferencias entre el Viejo Mundo y el Nuevo, y permitiera olvidarse de Europa o arreglárselas sin ella.

Vivir en la hora de la mundialización es también y por lo tanto aprender a estar en todas partes como en casa, a experimentar el olvido de los orígenes en los espejismos de la fortuna y del consumo. Sin duda alguna, más que la lucha contra el Islam, es la esperanza de hacer fortuna la que impele a gran cantidad de seres que, desde el siglo XVI, atraviesan el Atlántico, residen en el Caribe, parten rumbo a México, prueban fortuna en Perú y Potosí, para perderse en Chile o lanzarse a través del Pacífico hacia Manila, la puerta española al Asia. Las metáforas de Balbuena traducen esta búsqueda desenfrenada del bienestar y de la riqueza. Pero ¡qué importa el número de los elegidos si constantemente el sueño se alimenta con numerosos *el-dorados*! Una veintena de años después de la *Grandeza mexicana*, la pluma de un Thomas Gage, dominico inglés, que más tarde se volvió puritano, es igualmente inagotable en cuanto al lujo que muestran los habitantes de la capital de la Nueva España, "la ciudad más rica y más opulenta del mundo".

[82] Simon Schama, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Londres y Los Ángeles, University of California Press, Berkeley, 1988.
[83] Balbuena, 1990, p. 83.
[84] *Ibid.*, p. 85.

Los sueños de riqueza —deseo de tener al alcance todos los tesoros del mundo, plata de Perú, especias de las Molucas o diamantes de la India— alimentan un imaginario mundialmente compartido en donde la modernidad ibérica pone los acentos en un materialismo conquistador, insaciable, sin límites ni fronteras, asumido y regocijante. Un materialismo que se complace en los estilos de vida refinados, que se codician más cuando uno se encuentra lejos de la Península y de Europa. Bernardo de Balbuena desliza alegremente la lista de importaciones de lujo al evocar los placeres de la ciudad: "los caballos lozanos, bravos, fieros", "las magníficas casas", "las suntuosas calles", las fiestas de todo tipo, los conciertos y las obras de teatro. Junto con la propagación de la fe, el deseo de riqueza es uno de los motores privilegiados de la mundialización, una de las causas y uno de los espectaculares efectos de la movilización que arrastra a los seres y a las cosas hacia otras partes del mundo, hacia la India de Golconde o hacia esta América a quien España impone una *pax hispanica*,[85] que vale tanto como la *pax americana* que hoy experimenta.

¿Un mundo único?

Las conexiones entre los mundos pueden volverse tan intensas y fecundas que engendran situaciones imprevistas y sin precedente, realidades nuevas, incluso obras de arte. Los frescos que los indios de México pintan muestran cómo surgen creaciones mestizas en el cruce de universos que parecían incompatibles.[86] De manera más prosaica, se constituye una cocina colonial que recicla los alimentos de España y los del país, mezclando la carne de puerco con las salsas indias y alternando el pan de trigo con la tortilla de maíz. La imitación que hacen los indios mexicanos o peruanos de los vestidos españoles que ellos combinan con sus vestimentas tradicionales es un fenómeno del mismo orden, como los huipiles bordados que las damas españolas de México guardan en sus cofres para salir de noche sin ser notadas. Cualquier elemento, venga de donde venga, es reinterpretado, acondicionado y modificado para adaptarlo mejor a los gustos, a los bolsillos y a los climas. Con frecuencia, las mezclas de otras partes o de aquí se

[85] *Ibid.*, pp. 74, 88, 89, 79.

[86] Gruzinski, 1999, y, del mismo autor, *L'Aigle et la Sibylle. Fresques indiennes des couvents du Mexique*, París, Imprimerie Nationale, 1994. [Hay edición en español: *El águila y la sibila: frescos indios de México*, Barcelona, M. Moleiro, 1994.]

llevan tan lejos que el origen de los elementos mismos se pierde en la memoria.

¿Llega la proliferación de las conexiones a introducir una continuidad entre las cuatro partes del mundo? ¿Hasta qué punto tiene Chimalpahin la sensación de pertenecer al mismo universo de los habitantes de Castilla o de Goa, universo que se confundiría con la monarquía católica? Desde la instauración de las primeras conexiones hasta su omnipresencia hay una distancia que nos guardaremos de franquear en el siglo XVI. La escena de la monarquía católica permite captar ante todo alicientes, "primeras" tentativas, a menudo caóticas y llevadas a cabo por iniciativas individuales que nunca alcanzarán la frecuencia que tendrán a partir del siglo XIX. Esto es verdad para aquello que enlaza las creencias, las artes o los hombres. Muchas veces las fuentes sólo dejan captar fragmentos, destellos y excepcionalmente nombres: María Barbosa, Diego *el Chino*, Domingo Chimalpahin... Las mismas situaciones parecen reproducirse a miles de kilómetros de distancia: Diego Chino, el mestizo de Malaca, es, a su manera, el primo de María Barbosa, la mulata de Évora. En lo que respecta a México, Chimalpahin se asoma a la muerte de Enrique IV y al Japón de Tokugawa, mientras María Barbosa transporta su negocio de encantamientos y de carne femenina entre los continentes; los dos reaccionan a la mundialización ibérica. Ellos, tanto como Bernardo de Balbuena, evolucionan en un planeta que dejó muy atrás los pequeños mundos de la Europa occidental. La monarquía católica no es simplemente un conjunto político o dinástico, sino el marco en el seno del cual miles de seres deben aprender a vivir o a sobrevivir entre los continentes. Los hombres y las mujeres que hacen malabares con los espacios, las distancias, los climas y las sociedades, que ponen a prueba las tradiciones y las memorias, y que mal o bien se vinculan para hacer sincrónicas las historias que todo separaban, anuncian una modernidad que no es privilegio de nuestros contemporáneos.[87]

[87] Sloterdijk, 2001, p. 217.

Tercera Parte

LAS COSAS DEL MUNDO

La conoscenza del mondo è la metà del suo possesso.
[El conocimiento del mundo es la mitad de su posesión.]
Tommaso Campanella,
La monarchia di Spagna, 1599

VII. LOS EXPERTOS DE LA IGLESIA Y DE LA CORONA

> El doctor Orta conoce estas cosas mejor que nadie, porque nosotros sólo conocemos las de los paganos y él conoce las de los cristianos, los moros y los paganos mejor que todos nosotros.
>
> MALUPA,
> médico indio, en Garcia da Orta,
> *Colóquios dos simples*, 1556

¿PUEDE entenderse China si sólo se ha vivido poco tiempo en una de sus capitales de provincia? Hoy en día muchos europeos han adoptado esa costumbre. En Cantón, en diciembre de 1556, el dominico Gaspar da Cruz lleva a cabo, en seis semanas y a tambor batiente, una investigación sobre las "cosas de la China". Visita la ciudad, observa a sus habitantes, recorre sus calles que dibujan un perfecto tablero entre las casas. Su mirada se pierde en el río cubierto de juncos. ¿Cómo podrá olvidar las grandes murallas de piedra roja, tan antiguas que casi tienen dos milenios, con sus 78 torres y sus siete puertas monumentales?,[1] ¿está más extendida la ciudad china que Lisboa, y son sus avenidas más importantes que la calle Nova dos Mercadores? Divergen las opiniones de los pocos portugueses que encontró allí.

En ese mismo mes de diciembre de 1556, pero a miles de kilómetros de allí, en México, un religioso español rodeado de indios recorre a grandes zancadas los claustros del convento de Santiago de Tlatelolco. La capital de la Nueva España está a punto de tomar forma con sus conventos, sus plazas y sus iglesias. La antigua aglomeración india se desliza dentro de los nuevos atavíos de una ciudad del Renacimiento. México, al igual que la ciudad china, bulle de gente, y cuando el sol se pone tras la montaña del Ajusco, la piedra volcánica de sus edificios —el ligero y poroso tezontle— se colorea de un rojo más oscuro que el de la muralla de Cantón. Al norte de la ciudad, en el barrio de Santiago Tlatelolco, el franciscano Bernardino de Sahagún

[1] Fernão Lopes de Castanheda, en João Marinho dos Santos, *Os portugueses em viagem pelo mundo. Representações quinhentistas de cidades e vilas*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996, p. 299.

investiga las "cosas de la Nueva España". A su alrededor se habla latín, castellano, náhuatl, otomí, se despliegan hojas de agave cubiertas con signos multicolores, se corrigen manuscritos en donde se consignan investigaciones iniciadas hace años, y los indios ríen de lo que los religiosos ignoran.

Durante ese tiempo, en ese mismo invierno de 1556, en Goa, el médico Garcia da Orta espera con impaciencia las plantas que le prometieron de Sumatra. Goa está orgullosa de su palacio, de su catedral, de sus iglesias, de sus conventos y de sus grandes obras que dominan las estrechas calles llenas de palanquines y séquitos de esclavos de los portugueses ricos. De la misma forma que la ciudad mexicana domina las Indias occidentales, Goa, la "Roma de Asia", regentea a la India portuguesa. Allí confluyen de toda el Asia hombres, mercaderías preciosas, plantas y piedras que sanan o mitigan los sufrimientos. Un sitio privilegiado para Garcia da Orta que no cesa de cuestionar a los médicos asiáticos para enriquecer su tratado sobre "las drogas y los simples".

Sin duda Garcia da Orta y Gaspar da Cruz se cruzaron en las calles de Goa. Pero probablemente nunca oyeron hablar del franciscano que en México se empleaba también en entrojar conocimientos de los que Europa no tiene la menor idea. Los tres redactaron obras asombrosas que marcaron, cada una dentro de su ámbito, etapas esenciales en la relación de Europa con el resto del mundo. Los trabajos del franciscano Sahagún han sido aclamados como los de un pionero de la etnografía; Gaspar da Cruz escribió la primera obra moderna sobre China, y Garcia da Orta una suma sobre las plantas de Asia que tendría una pléyade de adaptaciones y de traducciones en el continente europeo. Fuera de Portugal o de México, rara vez se citan esas obras que, cuando no nos llevan por horizontes de una audacia y de una lucidez pocas veces igualadas, podrían rivalizar con los mejores estudios europeos de la época. Si se establecieron conexiones entre las cuatro partes del mundo es porque grupos e individuos se comprometieron en una empresa que no tuvo precedentes y se repitió en todas partes: confrontar creencias, lenguas, memorias, conocimientos hasta entonces desconocidos, con lo que pensaban y creían conocer a los europeos.

Ese vasto programa se encierra en una palabra, las "cosas" *(coisas, cousas)*,[2] que aparece a menudo en los títulos de sus trabajos, como figuraba otrora en nuestros "libros de texto" de la escuela primaria. Muchos tér-

[2] Véase Muñoz Camargo, 1984, p. 127: "tratando [...] de las cosas de aquella tierra y de su peregrinación". O también el título de la obra de Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, o la de Gaspar da Cruz, *Tratado das coisas da China*.

minos vuelven en las fuentes para designar a esos mediadores y sus capacidades: los portugueses los llaman *os práticos*, los españoles hablan de "hombres expertos",[3] todos insisten en su "experiencia". Unos investigan para las autoridades civiles y eclesiásticas locales; otros se dirigen a la Corona o a Roma, incluso a las dos a la vez;[4] otros más apuntan a los letrados públicos de Europa, de la India portuguesa o de las Indias occidentales. Su objetivo es informar, pero siempre con fines prácticos y políticos. Dichos "expertos" no son nunca investigadores de cubículo, enclaustrados en sus gabinetes, sino escritores cuyo único fin es fijar y transmitir su experiencia.[5]

Los monjes y los indios

La "conquista espiritual" de México no se habría podido llevar a cabo sin espíritus íntimamente familiarizados con el mundo indígena. En una relación que dirigen en 1569 a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, los visitadores de la provincia franciscana rinden un informe de las actividades de dos eminentes conocedores de las cosas y de las lenguas indias: "fray Alonso de Molina [el lexicógrafo] y otro que se llama fray Bernardino de Sahagún son los que pueden volver cualquier cosa en la lengua mexicana y escribir en ella, como lo han hecho de muchos años acá y lo hacen el día de hoy sin cansarse".[6] Conocen "los secretos y las antigüedades de la lengua".[7] Alonso de Molina redactó un diccionario castellano-náhuatl y náhuatl-castellano, que aún hoy en día es uno de los mejores instrumentos de trabajo en ese dominio, mientras que la *Historia general de las cosas de la Nueva España* y el *Códice florentino* (1575-1577)[8] contienen los conocimientos enciclopédicos que Bernardino de Sahagún reunió sobre el México

[3] María Luisa Rodríguez Sala (ed.), *El eclipse de Luna. Misión científica de Felipe II en Nueva España*, Huelva, Biblioteca Montaniana, Universidad de Huelva, 1998, p. 43.

[4] Sahagún dirige un *Compendio* de su obra a Pío V y un *Sumario* a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias. Véase Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México, UNAM, 1999, p. 157.

[5] Como lo subraya un portugués de Cochin, Francisco da Costa, en Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 469.

[6] *Códice franciscano. Nueva colección de documentos para la historia de México*, II, ed. por Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez, 1941, p. 41.

[7] Jean-Pierre Berthe, "Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Évangile en 1570: un catalogue de fray Jerónimo de Mendieta", en *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser Péan*, México, INAH y CEMCA, 1989, p. 22.

[8] León-Portilla, 1999, p. 169.

antiguo. Uno queda estupefacto ante la inteligencia con la que ese religioso llegó a dominar y darle forma a esa gigantesca masa de información. Sin jamás alcanzar semejante riqueza, la historia del dominico Diego Durán, los trabajos de los franciscanos Olmos, Motolinía y Mendieta nos colocan frente a especialistas que nada en los claustros ni en las universidades de la Europa occidental hubiera predispuesto a observar, pensar y describir las sociedades mexicanas. Todos descubren su vocación *in situ*, en las ciudades y los pueblos del altiplano mexicano donde aprenden a interrogar a los sobrevivientes de los viejos mundos amerindios.

Aun cuando sus investigaciones se asemejen a la investigación etnográfica, los religiosos de México no son etnólogos anticipados, o "pioneros" de la antropología. Esa aproximación es anacrónica y deforma el papel histórico que esos religiosos ejercieron en el seno de la monarquía. Esos misioneros son lingüistas sin par, cronistas apasionados; en síntesis, "historiadores" en el sentido enciclopédico que sus contemporáneos daban a ese término.[9] Los conocimientos que adquieren y las interpretaciones que apilan no dejan de estar estrechamente sometidos a objetivos políticos y religiosos, ya que su misión es borrar el paganismo y extirpar la idolatría. El dominico Diego Durán es categórico: "sólo pretendo dar aviso de lo malo que entonces había, para que el día de hoy, si algo de ello se oliere o sintiere, se remedie y estirpe como es razón".[10] A pesar de su asombrosa proximidad con las élites indígenas, Sahagún o Durán nunca pierden de vista la última justificación de su empresa. La denuncia de la idolatría es un *leitmotiv* que corre a lo largo de sus escritos, cuando no anima las rivalidades de los expertos ante el ojo de la Inquisición. Para ellos, la conversión de las poblaciones vencidas, que implica su integración social, política y religiosa en la monarquía, constituye una absoluta prioridad.

Mas no a cualquier precio: la violencia de los conquistadores que pretendieron "reducirlos [*sc.* a los indios] a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas" tuvo consecuencias nefastas al destruir "el regimiento que tenían",[11] reconoce Sahagún. Hay, por lo tanto,

[9] El diccionario de Covarrubias define la historia en estos términos: "largo modo se llaman historia como historia de los animales, historia de las plantas, etcétera. Y Plinio intituló su gran obra [...] natural historia"; Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611 (Madrid, Turner, 1972, p. 692).

[10] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y de las islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, I, p. 257.

[11] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. por Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1977, II, p. 627. "Relación del autor digna de ser notada."

que separar el buen trigo de la cizaña, la respetable costumbre de la idolatría, para purificar el mundo indígena y reformar también la sociedad colonial: "y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía y haciéndola del todo cristiano [aquella manera de regir] se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien y sería causa de librar así a la una república como a la otra de grandes males, y de grandes trabajos a los que las rigen".[12]

El proyecto de Sahagún es tan ambicioso que trae consigo un nuevo examen de los fundamentos sobre los cuales se unieron las dos sociedades en una misma "república india y española". Sus colegas rara vez muestran una actitud tan radical, pero todos se preguntan en qué medida las poblaciones amerindias se incorporaron a la cristiandad.

El conocimiento es un camino privilegiado para llegar allí. Los informes que recogen los misioneros concentran los aspectos más diversos y, a veces, más desconcertantes del México antiguo, y revelan un obsesivo afán de penetrar en las sociedades indígenas. Nada escapa a su sagacidad: ni la organización social, familiar y política, ni las creencias, las lenguas, la botánica, la zoología, las técnicas, la "filosofía natural" y la historia. Algunos, a menudo, pasan buena parte de su vida en contacto con su objeto de estudio: medio siglo (1540-1590) el franciscano Bernardino de Sahagún, cerca de 20 años el dominico Diego Durán.[13] Todos, al tiempo que forjan instrumentos para combatir los focos de resistencia pagana, recogen lo que se sabe de la sociedad de los vencidos y colonizados. "La curiosidad de este religioso [*sc.* Sahagún] será en alguna ocasión de gran emolumento, y éste es visible para que la Inquisición tenga noticias de sus ritos [*sc.* de los indios], cuando venga a conocer las culpas de los indios",[14] explica el arzobispo de México a Felipe II en una carta en la que emprende la defensa del franciscano.

Por esa razón, los expertos de la Iglesia desempeñan un papel fundamental en el arraigo local de la sociedad colonial. Paralelamente a la construcción de iglesias y conventos, a la celebración del culto y de las fiestas, a la apertura de escuelas para acoger a los vástagos de la nobleza, las investigaciones de los religiosos coutribuyen a asentar el dominio de la Iglesia y del rey sobre la nueva cristiandad y, de manera más sutil, participan en la reconstrucción de una memoria. Sahagún no quiso que se perdiera la

[12] *Ibid.*, II, p. 629.
[13] Durán, 1967, I, p. XII.
[14] León-Portilla, 1999, p. 174.

sabiduría que contenían las "palabras de los antiguos" —los *huehuetlatolli*— que meticulosamente recoge a lo largo de sus conversaciones, ni que se borrara la versión indígena de la conquista española. Los misioneros examinaban con minucia las prácticas y creencias de esos nuevos cristianos desde entonces incorporados al catolicismo; incluso las taras que los españoles les atribuyen las consideran próximas a las de los campesinos ibéricos.[15] Entre la colonización del imaginario y el salvamento arqueológico, dan forma a un pasado indígena, revisado y corregido, que viene a colocarse junto al pasado de otros pueblos de la monarquía.[16] Por todas esas razones los trabajos se leen, se copian y vuelven a copiarse. Sin embargo, la Iglesia o la Corona, alarmadas de ver circular tanta información temen no poder controlar su flujo y deciden confiscar los manuscritos o congelar las investigaciones.[17] Estas decisiones —que afectan a franciscanos como Mendieta o Sahagún— muestran lo difícil que es obstaculizar el flujo de información provocado por la mundialización ibérica y el fin del desenclavamiento del continente americano; un desenclavamiento que explica que desde entonces las naciones indígenas dejaran de vivir "tan apartada[s] y estraña[s] de la conversación de las naciones españolas y políticas".[18]

El radio de acción de los misioneros de la Nueva España sobrepasa ampliamente las fronteras de América del Norte. Ellos se cuentan entre los artífices que más apasionadamente buscan la proximidad con Asia. Por ello los grandes cronistas de las órdenes monásticas, el agustino Juan de Grijalva[19] y el franciscano Juan de Torquemada, no dejan de agregar a sus capítulos sobre América largos comentarios sobre las Filipinas, Japón o Asia. Así pues, el conocimiento y las experiencias acumuladas en el Pacífico y las riberas del Oriente son objeto de recopilación sistemática con el fin de preparar el anclaje de la monarquía en el inmenso campo asiático. Un Asia a la que se dirigen apresurados, otro tipo de expertos.

[15] Durán, 1967, I, p. 185.

[16] León-Portilla, 1999, pp. 95-107.

[17] Lo que en abril de 1577 exige el rey Felipe II cuando prohíbe que la obra de Sahagún circule o se imprima y cuando ordena al virrey "de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían en ninguna lengua", en *Códice franciscano*, 1941, p. 267.

[18] Durán, 1967, I, p. 187.

[19] Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa [1624], 1985.

De un extremo al otro del mundo

Los especialistas de la Iglesia, no contentos con cubrir las diferentes regiones de la monarquía, exploran los imperios de los alrededores. En todas partes manifiestan el mismo afán de hacer el censo de las sociedades indígenas, de evaluar sus recursos, de inventariar las faunas, las floras, los minerales. En el norte de Brasil, medio siglo después de Sahagún, entre 1604 y 1627, otro franciscano puso manos a la obra, encabezando un programa no menos ambicioso:[20] escribir una historia que comenzaría con una "digresión para informar sobre la región dando sus límites, su latitud, su clima, sus montañas, sus ríos, las cosas notables de la naturaleza, frutos, plantas, minerales, animales terrestres, aves, peces, aspecto de los hombres, costumbres, religión pública y tropas". El proyecto desembocó en la *Historia natural e moral do Maranhão* del franciscano Cristóvão de Lisboa,[21] cuyo texto se perdió, pero del que hoy en día subsisten las preciosas láminas (259 dibujos) acompañadas de comentarios que consignan sistemáticamente los nombres indígenas de animales y plantas. Junto con los capítulos que Sahagún consagró a la historia natural de las Indias de México, ese manuscrito constituye otro eslabón capital de una historia franciscana de las cosas de América, destinado también a atar una parte de aquel continente a la monarquía católica.

Mientras los monjes de México y Brasil exploran las sociedades amerindias, otros religiosos se ocupan de Asia. En la época en que Sahagún se encontraba todavía en la primera etapa de su investigación mexicana, un dominico portugués, *frei* Gaspar da Cruz, acometía China. Deja Lisboa en 1548 junto con un grupo de correligionarios resueltos a fundar una misión en Asia. Su apostolado los conduce primero a Goa, Chaul y Cochín, donde abren los primeros establecimientos dominicos. En 1554 lo encontramos en Malaca, luego, durante casi un año, en Camboya. A finales de 1556, está en Cantón donde aprovecha una visita de seis semanas para informarse sobre China y sus habitantes. Después de algunas temporadas en Macasar y de tres años en Ormuz (1560-1563), Gaspar da Cruz regresa

[20] Según las *Partes e preceitos da História*, fijadas por Severim de Faria, el chantre de la catedral de Évora y el hermano de Cristóvão de Lisboa, en Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos animaes e arvores do Maranhão*, ed. por Jaime Walter, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 52.

[21] *Ibid.*, pp. 44, 54.

a Goa y vuelve a Portugal, donde muere en 1570, el mismo año en que Sahagún envía resúmenes de sus trabajos al Consejo de Indias y al papa Pío V.[22]

Eminente especialista de Asia, ese misionero es el autor del *Tratado das coisas da China* (1569-1570). Al igual que sus colegas castellanos, Gaspar da Cruz manifiesta una sed de conocimiento a la medida de su objeto, el imperio del Medio. Como ellos, también se pregunta de qué manera ese conjunto colosal podría incorporarse a la cristiandad. Las facetas más diversas de la vida social, material, económica, política y religiosa lo cautivan, y aprende a encender fuego con cualquier madera: relaciones manuscritas, informes que obtiene de comerciantes y viajeros, relatos de compatriotas que estuvieron en prisiones chinas, observaciones propias. Se hace también traducir documentos chinos relacionados con la presencia portuguesa.[23] Gaspar da Cruz redacta un tratado que propone una síntesis de todo lo que podía saberse sobre China. La tarea es todavía más desmesurada que la de Sahagún y Durán. Aunque el imperio de los Ming pesa entonces mucho más que todas las sociedades indígenas de América juntas, los misioneros no son bienvenidos en él; a ese obstáculo se añaden otros no menos serios: la diversidad de sus lenguas y la complejidad de su escritura. La audacia de Gaspar da Cruz y la curiosidad de sus contemporáneos sirven a la obra del dominico. Mientras que los tratados de Sahagún y Durán quedan durante siglos en calidad de manuscritos, el tratado de Gaspar da Cruz —de proporciones más modestas, es verdad—, aparece en 1570, en Évora, bajo la prensa del impresor castellano Andrés de Burgos. Es la primera vez que Portugal publica un libro consagrado íntegramente a una parte del continente asiático.[24] Si China recibe ese favorable trato se debe probablemente a que fascina a los europeos desde siglos atrás y a que las novedades, las *coisas novas*, que el libro divulga apenas si amenazan la supremacía de los portugueses en Asia. La obra, además, inaugura la esperanza de que un día China formará parte de las filas de la cristiandad romana, porque "tiene la gente de esa tierra mucha disposición para convertirse a la fe, tienen a sus dioses y a sus clérigos tan en poca cuenta y estima".[25]

Las páginas escritas sobre México y China prefiguran las que el Japón inspira al jesuita Luís Fróis. Desembarcado en Goa en 1548, cuando conta-

[22] León-Portilla, 1999, p. 156.

[23] Cruz, 1997, p. 18.

[24] José Manuel Garcia, "A literatura portuguesa da expansão: contribuição para o estudo e inventário", en *Le caravelle portoghese sulle vie delle Indie*, ed. por Piero Ceccucci, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 81-82.

[25] Cruz, 1997, p. 255.

ba 16 años, Fróis llega en 1563 al archipiélago, donde en 1597 muere después de haber redactado una copiosa historia del Japón[26] y un compendio sobre las costumbres comparadas de los europeos y los japoneses.[27] Al llegar con san Francisco Javier en 1549, los jesuitas descubren una sociedad que renace después de años de guerras civiles y que progresivamente encuentra el equilibrio bajo la autoridad de sus sogunes. Redactado en la región de Arima en junio de 1585, el tratado de Fróis presenta "de manera muy sucinta y abreviada algunas contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y los habitantes de esta provincia del Japón". Reseña las costumbres japonesas y las compara sistemáticamente con las prácticas europeas, desde las más banales hasta las más sustanciales. Por ese tratado, en medio de una multitud de detalles que hoy en día nos dicen mucho de las costumbres de los portugueses del Renacimiento y de los japoneses, sabemos que estos últimos no cuentan las horas como nosotros, que únicamente los hombres usan el abanico y que los habitantes del archipiélago tienen la costumbre de incinerar a sus muertos. Fróis es también un excelente observador de la escena política japonesa.[28] Pero si su tratado se dirige al lector de Lisboa o de Roma, puede y debe servir ante todo a la acelerada formación de los jesuitas enviados al Japón. Se supone que esta arma al servicio de la Compañía facilita la adaptación de los jóvenes misioneros europeos a un medio tan desconcertante.

Hacer el inventario de las diferencias es también señalar puntos en común. El ejercicio es indispensable para quien pretende tender puentes entre los mundos. Antes de Fróis, Gaspar da Cruz lo había hecho para China cuando notaba que los hábitos alimentarios de sus habitantes eran similares a los de los cristianos: "No hacen distinción alguna entre los alimentos como lo hace la gente de la India. Y como prefieren la carne de puerco es casi imposible que se hagan musulmanes".[29] En Japón, Fróis hace notar las insuperables "contradicciones" entre el cristianismo y la

[26] Esta *História de Japam* cubre un periodo que va de 1549 a 1594; Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 472. El jesuita Valignano, que la encontraba demasiado prolija, se opuso a su publicación.

[27] Luís Fróis, *Traité sur les contradictions de moeurs entre Européens et Japonais*, trad. por Xavier de Castro y Robert Schrimpf, y presentación por José Manuel García, París, Chandeigne, 1993. Hay un estudio completo y una edición crítica de José Franz Schütte bajo el título de *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585) – Tratado em que se contem muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, Tokio, Sophia University, 1955, p. 294.

[28] Véanse, por ejemplo, los juicios que hace sobre Hideyoshi en Berry, 1982, pp. 207, 208, 213.

[29] Cruz, 1997, p. 256.

idolatría: los cristianos persiguen a las brujas, mientras que los bonzos "aceptan su compañía"; los primeros creen en la inmortalidad del hombre, los segundos "dicen que sólo existen el nacimiento y la muerte".[30] Pero en lugar de limitarse a rechazar a los paganos del Japón a lo inferior, a la barbarie o a la alteridad, la compasión desemboca en una paradoja con la que tropiezan nuestros expertos en otras partes del mundo: se puede ser diferente sin ser bárbaro. "Muchas de sus costumbres son tan extrañas y ajenas a las nuestras que parece casi increíble que pueda haber tantas diferencias entre gente como ellos de gran civilidad, vivacidad de espíritu y sabiduría natural."[31]

Años antes, en América, Bartolomé de Las Casas y Bernardino de Sahagún habían observado también que un extraordinario grado de civilización podía convivir con costumbres que se juzgan inaceptables, repugnantes o diabólicas: "si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme —afirma Sahagún— que era muy buena".[32] Por todas partes es fundamental saber qué tipo de sociedad y de pasado se incorpora al cristianismo. En realidad, las diferencias que consigna el jesuita portugués disimulan mal su proximidad con los japoneses. Muchas divergencias sólo conciernen a prácticas o detalles técnicos, sin incidencia moral: el empleo del abanico, la forma de los lugares de culto, el formato de los libros, la diversidad de las pinturas, el sentido de las proporciones y también los estilos de la prédica: los cristianos en el púlpito, los bonzos sentados en sillones. Incluso, muchos rasgos paganos se consignan sin juicio: la incineración, los hábitos de los monjes zen, los rituales del bautismo local, los soportes de las imágenes veneradas, que se pintan en Europa sobre madera y en Japón sobre rollos de papel. También Fróis deja ver en partes el divertido asombro de los japoneses frente a los usos europeos: "Nosotros adornamos nuestras iglesias con ramas y tapizamos el suelo con juncos y macetas; los japoneses se burlan de nosotros diciendo que hacemos de nuestros templos bosques y jardines".

De México a Japón surgen radiografías de las sociedades indígenas que muestran una evaluación familiar, atenta y a veces, incluso, asombrosamente matizada de las realidades locales. Como esta observación de Fróis sobre el olfato de los japoneses: "A nosotros nos gustan mucho los aromas del benjuí, de las margaritas, etc.; a los japoneses no les gustan; los encuen-

[30] Fróis, 1993, pp. 65-66.
[31] *Ibid.*, p. 41.
[32] Sahagún, 1977, II, p. 629.

tran muy fuertes y no pueden aguantarlos [...] entre nosotros, cuando cogemos una rosa o un clavel ricamente perfumado, primero lo olemos, y luego lo miramos; los japoneses, por el contrario, no toman en cuenta ningún aroma y sólo se deleitan con verlo".[33] De manera inversa, del otro lado del mundo, los indios de México intrigan a los europeos por su pasión "sensual" y su inmoderado gusto por las flores: "son todos estos naturales sensualísimos y aficionados poniendo su felicidad y contento en estarse oliendo todo el día una rosita o un xochitl compuesto de diversas rosas".[34]

Luís Fróis no es la excepción. Al lado de los franciscanos y de los dominicos, los jesuitas figuran entre los más grandes expertos de los mundos de la monarquía y sus confines. De la Nueva España a Japón, pasando por Perú, Brasil, la India y África, son decenas los que redactan relaciones y cartas anuales para describir sus progresos y sus esperanzas.[35] A pesar de la diversidad de las miradas, las observaciones de los misioneros tienden con frecuencia a confirmarse: los mismos objetivos, los mismos métodos y a veces las mismas reacciones de los indígenas. Por momentos sus relaciones suscitan la impresión de un *déjà vu*. Como estas páginas escritas en la India a finales del siglo XVI, que describen la vida de los nuevos conversos alrededor del colegio de Salsete, no lejos de Goa:

> En todas las iglesias hay una escuela donde se enseña a leer, escribir y contar. Se enseña el catecismo del padre Marcos Jorge, adaptado a la capacidad de los alumnos y traducido al kanari [...] Los niños que viven cerca de la iglesia se dirigen cada mañana al catecismo; los que habitan lejos se juntan en las cabañas de ramas que se construyen para tal efecto en las aldeas. En algunas iglesias hay pinturas que enseñan a los ignorantes los misterios de nuestra santa fe, pues las imágenes son los libros que educan al pueblo.[36]

¿No creeríamos estar en el México del decenio de1520, cuando los franciscanos abrieron sus escuelas a los niños de la nobleza india?

[33] Fróis, 1993, pp. 69, 67, 71, 70, 101.

[34] Durán, 1967, I, p. 151.

[35] Sobre Brasil, Laborie, 1999, y Castelnau-L'Estoile, 2000. Versado por haber pasado un cuarto de siglo en la India (1594), Sebastião Gonçalves redactó en Goa una historia general de las misiones de Oriente; una parte de ella se envió a Lisboa y a Roma en 1615, en Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 471. Sebastião Gonçalves, *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus*, ed. por José Wicki, Coimbra, Atlántida, 1962.

[36] Gonçalves, 1962, III, pp. 100-101, citado en Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 471.

Administradores y militares

Goa, década de 1580. En la rica capital del Estado da India, un portugués de cerca de 40 años, Diogo do Couto, responsable de las tiendas de víveres, trabaja reuniendo informes sobre la presencia portuguesa en esa parte del mundo con el fin de escribir una historia del Asia en la época de Felipe II.[37] En el mismo momento, bajo el asfixiante calor de las islas de Cabo Verde, un lusoafricano avezado en el oficio de las armas, André Álvarez de Almada, aprovecha sus contactos con los africanos de la costa occidental para hacer el censo de los pueblos y de los recursos de Guinea y Sierra Leona. También en esos años pero del otro lado del Atlántico, en el corazón de las tierras mexicanas, el hijo de un conquistador y de una india, Diego Muñoz Camargo, investiga su región, la provincia de Tlaxcala. El representante de la Corona, el alcalde mayor, le ha encargado hacer una descripción de ese sitio que nuestro mestizo transformará más tarde en una verdadera historia.

Couto, el portugués de Goa, Almada, el caboverdiano, y Muñoz Camargo, el tlaxcalteca, son servidores de la monarquía católica. No todos los expertos de ésta nacen en las filas de la Iglesia, aunque en su seno, según las normas de la época, se reclutan los contingentes más numerosos y mejor formados de "prácticos". Representantes de la Corona y militares también ocupan un buen lugar entre los especialistas de los nuevos mundos.[38] Desde la segunda mitad del siglo XV contribuyeron a iniciar la movilización ibérica. A Gonzalo Fernández de Oviedo, notable conocedor del Caribe y de la América Central, le debemos una de las primeras historias naturales de América y la primera gran historia de la conquista y de la colonización de esa parte del mundo.[39] No todos tienen su talento y su ambición, pero todos están diariamente expuestos a sociedades, creencias, tradiciones, maneras

[37] Antonio Coimbra Martins, "Sobre a génese da obra de Couto", en *Arquivos do Centro Cultural Português*, III, París, Fondation Gulbenkian, 1974, pp. 131-174.

[38] Entre los militares, el *fidalgo* Galiote Pereira, cuyo tratado sobre China, *Algunas cosas*, volverá a utilizar, por no decir pillar, ampliamente el dominico Gaspar da Cruz, 1997, p. 34. Durante ese año de cautiverio, Pereira residió en Fukiem, en el Kiangsi, el Kuangsi y el Kuangtung; *ibid.*, p. 33.

[39] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de la Indias*, 5 vols., ed. por Juan Pérez de Tudela y Bueso, Madrid, BAE, núm. 117-121 [1547-1557], 1959. Sobre ese personaje y su rival López de Gómara, véase Louise Bénat Tachot, *Chroniqueurs entre deux mondes. Étude inédite*, actas de habilitación, Université de Marne-la-Vallée, diciembre de 2002, dact. e introd. por Gonzalo Fernández de Oviedo, *Singularités du Nicaragua*, París, Chandeigne / Université de Marne-la-Vallée, 2002.

de ser y de pensar que no son las suyas. A veces esos pueblos los desconciertan, y a menudo los escandalizan. Acostumbrados a enfrentar situaciones imprevistas, han aprendido a adaptarse a la distancia que los separa del continente europeo, distancia que a la larga entraña una creciente separación en relación con las transformaciones que vive la Europa occidental. Cuando necesitan no sólo administrar a las poblaciones indígenas sino también entablar relaciones con los imperios que apenas se dejan deslumbrar por los fuegos de la monarquía católica, su esfuerzo por adaptarse se vuelve acrobacia política. La correspondencia que sostiene el gobernador español de Manila con las autoridades chinas y japonesas lo ilustra de manera espectacular. El representante de la Corona española está constantemente obligado a reaccionar a las estrategias regionales que lo sobrepasan y a tomar en cuenta historias ajenas a su universo: comprender lo que está en juego en los conflictos, plegándose a las formas de comunicación en uso de sus poderosos vecinos para negociar con paganos reacios a los méritos del cristianismo y completamente insensibles a las pretensiones de los Habsburgo. En 1604, cuando el sogún Ieyasu se queja de los progresos del catolicismo en el Japón, "expresando el disgusto que le causan la ruina del culto de sus dioses y la prédica en sus reinos de la ley del Evangelio", el gobernador español debe tascar el freno, pidiendo "con prudencia que no se continuasen los trabajos que habían empezado a padecer los religiosos en aquel reino".[40]

Portugueses y españoles al servicio de las dos coronas envían a Europa cartas y relaciones de donde los cronistas de la metrópoli obtienen su material. Excepcionalmente una historia oficial de la monarquía se redacta *in situ*. Cosa que, sin embargo, hace el portugués Diogo do Couto al combinar experiencias de campo con encargos locales y el ejercicio de la escritura. Llegado a la India hacia 1560, Couto pasa en ella cerca de 40 años sirviendo a Lisboa, primero como soldado, luego como intendente de las tiendas de víveres de Goa. En 1589 aspira a volverse el cronista oficial de la India portuguesa y, seis años más tarde, Felipe II consiente en otorgarle el ansiado título. Junto con él obtiene también la jefatura de los archivos, con lo que logra obtener el acceso directo a los documentos oficiales y a otras fuentes confidenciales. Pero Couto no esperó para lanzarse en esa vasta empresa para interesarse en las cuestiones que plantea la presencia portuguesa en Asia. Entre 1565 y 1570 escribió un *Diálogo do soldado prático portugués*,[41]

[40] San Agustín, 1975, p. 715.
[41] Lisboa, Academia Real da Ciencias, 1790. Couto retomará el mismo tema 40 años des-

donde critica los errores de la administración portuguesa en esa parte del mundo.

A lo largo de los años, Diogo do Couto, casi a pesar suyo, se asiatiza. En 1570, durante su primer regreso de la India, intenta en vano obtener un puesto en Portugal. Para no "morir de hambre en este reino",[42] decide fijar su residencia en tierra asiática. Su matrimonio en Goa con Mariana de Melo le permite entrar en el privilegiado círculo de los *casados* que está en el candelero en la "Roma del Asia" y sellar su anclaje en la India portuguesa.[43] En ese medio y con esa mentalidad se consagra a reunir materiales para escribir la historia de un mundo que se volvió el suyo. Sus *Décadas* narran la historia del Asia portuguesa desde 1526, fecha en la que se había detenido su predecesor João de Barros.[44] Para redactarlas, Couto visita las bibliotecas y los archivos de Goa y consulta más de 70 obras que probablemente estaban en su posesión, y entre las que se encontraban las grandes crónicas de la expansión portuguesa, la *Geografía* de Ptolomeo, el *Theatrum orbis terrarum* de Ortelius, y las historias de otras regiones del globo, desde África hasta la América española.[45] Como sucede con la mayoría de los expertos, sus conocimientos librescos no hacen más que enriquecer su sólida experiencia de los hombres, del terreno y de las fuentes locales. Al mismo tiempo examina archivos, interroga a los actores portugueses y asiáticos con los que se cruza en la capital del Asia portuguesa. Tiene incluso la oportunidad de encontrarse en Mozambique con Luís de Camões, para quien compone un comentario de *Los Lusiadas*, de cuyos versos están impregnadas sus *Décadas*.

En Goa, Diogo do Couto frecuenta médicos como Garcia da Orta, pero también representantes de la Corona, capitanes, soldados, comerciantes,

pués en *Diálogo do soldado prático*, Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1937, reed. por Rodrigues Lapa. Utilizamos el texto que estableció Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1998; Couto, 1999, p. XIV.

[42] Diogo do Couto, *Década quarta da Asia*, ed. bajo la dirección de Maria Augusta Lima Cruz, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Oriente, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1999, I, p. XVI.

[43] Es probable también que este destino lejano lo haya ayudado a olvidar sus orígenes "impuros".

[44] Las *Décadas* de Couto son el equivalente portugués de la obra que, en la misma época, Antonio de Herrera y Tordesillas consagraba a la historia de las Indias occidentales. Lo que quizás explica que la *Cuarta Década*, 1602, haya tenido que esperar que la obra de Herrera viera la luz para que a su vez se imprimiera en Lisboa, en las prensas de Pedro Crasbeck, en el colegio de San Agustín; Couto, 1999, I, p. XXIX.

[45] Rui Manuel Loureiro, "Leituras de Diogo do Couto: apontamentos sobre as fontes das *Décadas da Asia*", en *Revista de Cultura*, núm. 38-39, Lisboa, 1999, pp. 71-107.

cristianos y paganos. El Estado da India está rodeado de un conjunto de reinos hindúes y musulmanes de los cuales el más importante entonces es el imperio del Gran Mogol, en el que reina Akbar (1556-1605), uno de los rivales planetarios de Felipe II. Couto aprovecha aquello para hacer preguntas a los enviados de los príncipes de la India y conversar con los embajadores del Gran Mogol, como con "ese hombre tan apacible, que mucho había leído sus historias", y del que obtiene informes tomados de sus crónicas,[46] con los que satisface a los "interesados en antigüedades" y, al mismo tiempo, disipa las confusiones que los mejores autores portugueses e italianos cometen con los tártaros y los mogoles.[47] Entre sus interlocutores en Goa cuenta también con jenízaros y árabes. Sus contactos con los indígenas, sus conversaciones con indios sabios —"*kanaris* doctos y ancianos", precisa—, evocan las conversaciones que los religiosos de la Nueva España sostienen en la misma época con los nobles indígenas sobre la otra cara del mundo. En Goa la recolección de datos no siempre da resultados: "Los informes que obtuvimos de los moros y los paganos han causado muchas molestias, porque como escribimos el nombre específico de una cosa con las letras que ellos usan, cuando repetíamos la palabra, a causa de nuestro acento o de la pronunciación, no reconocían nada, pues son lenguas burdas que utilizan caracteres muy diferentes de los nuestros".[48] Archivista, geógrafo, y ante todo historiador, Diogo do Couto es, sin embargo, junto con los jesuitas de la India, uno de los mejores especialistas de esta parte del mundo.

Al escribir la historia de las relaciones de Portugal con el mundo afroasiático, Couto, tanto como los misioneros, participa en el acercamiento de esa parte del orbe a la península ibérica y al cristianismo: el panorama que construye y los conocimientos que acumula deben servir para reforzar al *Estado da India*, procurándole nuevas fuentes de riqueza "para que pueda emprender todas las conquistas que quiera, para que sus vasallos se vuelvan tan opulentos como los de la Nueva España y para que la Iglesia romana se enriquezca con tantas tierras puestas bajo su obediencia".[49] Tal es la ambición que anuncia la segunda versión del *Soldado prático* (1612) en la que Couto no puede impedirse evocar el ejemplo de la Nueva España tan

[46] Couto, 1999, p. cx.

[47] Nada a sus ojos vale los conocimientos recogidos *in situ*, pues "por aqui temos bem dado a conhecer estes mogores"; *ibid.*, p. cx.

[48] *Ibid.*, pp. cxiv, cxi, cxv.

[49] Couto, 1988, p. 132.

lejano y, sin embargo, tan próximo desde que España puso pie en el archipiélago de las Filipinas.

André Álvares de Almada es también un militar, pero realizó sus actividades en el África occidental, en la zona de influencia portuguesa y a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI. Pertenece a una de las grandes familias de Santiago, la capital del archipiélago de Cabo Verde. En 1599, sus servicios a la Corona le permitieron obtener de Felipe II el hábito de Cristo, distinción excepcional para un hombre de esa parte del mundo. Ese soldado es también un activo comerciante implicado en todas las actividades de la región, en particular en el tráfico de esclavos con destino a la Península, Brasil y las Indias occidentales. Comprendemos que una figura de esta envergadura, vinculada con los circuitos internacionales,[50] haya adquirido una aguda conciencia del sitio de las islas de Cabo Verde en el Atlántico Sur. Lo que a su vez explica el que Almada, a lo largo del decenio de 1580, haya formado parte de los defensores de Cabo Verde en Lisboa y en el archipiélago haya sido procurador, es decir, encargado de los negocios de los grandes comerciantes de Lisboa.[51] Por esta razón redacta también un *Breve tratado de los ríos de la Guinéa de Cabo Verde* (1594), testimonio excepcional sobre las poblaciones de la región, a menudo tan preciso en sus descripciones como las crónicas de México y lo bastante rico para que los jesuitas Guerreiro y Barreira lo retomaran, pillaran y difundieran en Europa.[52]

Nos sorprenderemos más al saber que Almada es un hombre de color, nacido de una mulata y de un portugués de Cabo Verde. Su conocimiento de África le viene de sus orígenes familiares, de sus viajes por la costa, de sus servicios comerciales y militares, y de frecuentar a los nobles africanos refugiados en Santiago. Aunque él es muy discreto en este punto, la mezcla

[50] André Álvares de Almada, *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo-Vede, feito pelo capitão André Álvares d'Almada. Ano de 1594*, ed. por António Luís Ferronha, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, p. 101. Citemos también las ediciones de António Brásio, Lisboa, LIAM, 1964, y de Luís Silveira, Lisboa,1946.

[51] José da Silva Horta, "Evidence for a Luso-African Identity in 'Portuguese' Accounts on Guinea of Cape Verde (Sixtheen-Seventeenth centuries)", en *History in Africa*, núm. 27, 2000, pp. 99-130, p. 106, n. 24.

[52] Entre otros "práticos das Coisas de Guiné", citemos el caso de dos ex *lançados*, Bartolomeu André y Sebastião Fernandes Cação, los dos pertenecientes a los medios afroportugueses del continente. En 1593, Fernandes Cação recibió el hábito de Cristo por sus hechos de armas. Henrique Vaz de Lugo es un caboverdiano, probablemente nacido en una de las poderosas familias de la isla de Santiago.

de sus orígenes le facilitó incontestablemente su tarea. Por esa razón, es un lusoafricano —o incluso un "africano"—, si pensamos que es el nombre que se daba al gran médico portugués Cristóvão de Acosta, originario de Mozambique o de Cabo Verde.

Al igual que los españoles de las Indias occidentales o que los portugueses de la India, Almada está perfectamente enterado de los asuntos regionales y, al igual que ellos, tampoco ve las cosas con los ojos de la metrópoli, sino con los de un lusoafricano depositario de más de un siglo de experiencias en esa parte del orbe.[53] Los vínculos que atan a las islas del archipiélago con la Senegambia y la costa de la alta Guinea, la "Guinea de Cabo Verde", influyen fuertemente sobre la manera en que Almada concibe el conjunto de la región y su inserción en la monarquía. Esta visión caboverdiana se alimenta también de una geografía específicamente africana del poder que hace de los negros de la Guinea de Cabo Verde vasallos del emperador Mandimansa, cuya soberanía consideran que se extiende hasta el Congo y Angola.[54] Desde ese punto de vista, Almada no tiene la misma posición que la administración de Lisboa que prohíbe a los lusoafricanos y a los portugueses de Cabo Verde el comercio en Sierra Leona.[55] Con esa mentalidad escribe en 1594 un tratado en el que intenta legitimar las ambiciones de los comerciantes de Santiago imaginando un África occidental bajo la influencia de Cabo Verde, un poco a la manera en que Couto defiende, en su *Soldado prático*, los intereses locales del *Estado da India* desde Goa. Si el trabajo de los expertos no se limita únicamente a cerrar filas entre Europa y su región, es porque la mundialización pasa también por la redefinición de los grandes conjuntos regionales, cuya identidad se forja frente a la monarquía.

No podemos alejarnos de África sin evocar una figura menos notable que la de Almada, pero no menos fascinante: la de André Donelha. Caboverdiano, probablemente mulato como Aldama, también lusoafricano, se interesa en el acceso a Sierra Leona. Tiene siempre curiosidad de "ver, circular, interrogar y conocer las costumbres y las cosas de las tierras que ha recorrido".[56] Un poco más tardía —data de los inicios del siglo XVII (1625)—,

[53] El papel de los *lançados* es aquí esencial. Descubrimos sus huellas en las descripciones de Valentim Fernandes; Horta, 2000, p. 118.

[54] *Ibid.*, p. 116.

[55] Lo que no les impedía intervenir en la región y participar en los fructíferos comercios del kola.

[56] André Donelha, *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné e de Cabo Verde*, ed. por Avelino Teixeira da Mota *et al.*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1977, p. 70.

y también sólo manuscrita, su *Descripción de la Sierra Leona y de los ríos de Guinea y de Cabo Verde*[57] da cuenta del mismo mundo con fronteras móviles donde se cruzan y se mezclan portugueses que partieron a la aventura, *lançados* y *tangomaos*, mercaderes de esclavos y mandingas.[58] Con la misma voluntad de establecer concordancias entre la cronología portuguesa, las memorias caboverdianas y las fuentes orales de origen africano.[59] En ambos textos los vínculos físicos con la tierra descrita son determinantes. Existe tanto un África de Donelha y de Almada como un Asia de Couto.

El México español también engendra ese tipo de expertos anclados en el lugar y con los ojos puestos en la monarquía. Cuando Diego Muñoz Camargo (¿1540?-1599) evoca sus orígenes, se presenta como un "hombre nacido en aquel nuevo orbe".[60] En realidad, al igual que Almada, Muñoz Camargo es un hombre de sangre mezclada, vinculado a las élites de un estado indígena, Tlaxcala, que apoyó a los españoles durante la conquista del país. Su padre fue compañero de Cortés y su hijo gobernaría la ciudad de Tlaxcala entre 1608 y 1614. En 1579, la administración española encarga a ese letrado dotado de una buena pluma, "leydo e escrebido",[61] redactar la *Recepción que hizo la ciudad de Tlaxcala* al obispo de Puebla, Diego Romano. Sus relaciones con la administración española y la nobleza tlaxcalteca lo hacen el portavoz ideal de las autoridades de la región. Con ese título, en calidad de intérprete y de lugarteniente del alcalde mayor, acompaña, en 1584, a una delegación de nobles indígenas a España.[62] Probablemente aprovechó

[57] Avelino Texeira da Mota, *Dois escritores quinhentistas de Cabo Verde. André Álvares de Almada e André Dornelas*, Luanda, 1970.

[58] Almada, 1994, p. 48; Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 559. Sobre los términos *lançados* y *tangomaos* que designan a portugueses echados del reino de Portugal o voluntariamente exiliados, Carlos Alberto Zerón, "Pombeiros e tangomaus, intermediários do tráfico de escravos na Africa", en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (eds.), *Passar as fronteiras. II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais. Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999, pp. 15-38.

[59] Jean Boulègue, "La Traite, l'État, l'Islam. Les royaumes Wolof du XVe au XVIIIe siècle", tesis de doctorado, Université de Paris-I, 1986, y del mismo, *Les Luso-Africains de Sénégambie, XVIe-XIXe siècle*, Lisboa, 1989; Peter Mark, "The Evolution of 'Portuguese' Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Cost from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century", en *Journal of African History*, 40, 1999, pp. 173-191; Philip J. Havik, "Woman and Trade in the Guinea Bissau Region: The Role of African and Luso-African Women in Trade Networks from the Early 16th to the Mid 19th Century", en *Studia*, 52, 1994, pp. 82-120; Peter Mark, *A Cultural, Economic and Religious History of the Basse Casamance since 1500*, Wiesbaden, 1985.

[60] El texto de Muñoz Camargo está reproducido en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, I, *Tlaxcala*, ed. por René Acuña, México, UNAM, 1984, p. 33.

[61] *Ibid.*, p. 13.

[62] La decisión se tomó en 1583. Pero los representantes de las cuatro cabeceras o señoríos

esa ocasión para entregar a Felipe II su *Descripción de la ciudad y de las provincias de Tlaxcala de Nueva España y de las Indias del mar Océano*.[63]

Al comienzo, Muñoz Camargo simplemente debía responder al largo cuestionario que la Corona enviaba a todas sus posesiones americanas para levantar un gigantesco inventario de recursos humanos y materiales de México y de los Andes, y de esa manera asegurar "el buen gobierno y el ennoblecimiento de las Indias".[64] Se consagró, por lo tanto, a la redacción del texto que correspondía a esa provincia, pero su respuesta adquirió proporciones inesperadas. Entre 1581 y 1584 Muñoz Camargo, abandonando el formalismo y la sequedad administrativa,[65] redacta con una hermosa caligrafía un grueso texto que enriquece con más de 150 dibujos a pluma. Sólidamente documentado sobre las "antigüedades de las Indias", inagotable en relación con el pasado de las costumbres de los pueblos indios, ávido por dar a conocer la historia prehispánica y colonial de la provincia, la obra es el equivalente para Tlaxcala y su provincia del *Tratado de los ríos de Guinea* para el África occidental. Era tan detallado su contenido que nuestro mestizo lo reorganizó para hacer de él una historia que concluyó en 1592 y a la que más tarde se le dio el título de *Historia de Tlaxcala*.

En los confines de Brasil y de los Andes, en otra América que a veces ya lleva el hermoso nombre de Argentina, hacia 1560, Ruy Díaz de Guzmán —que, como Muñoz Camargo, debió tener sangre india y, como él, no parecía predestinado para el oficio de historiador— nació en Asunción.[66] Hijo de español y mestiza, Ruy Díaz de Guzmán, que desempeña cargos administrativos de segundo orden y acumula hechos de armas contra los indios, nunca abandonó la región de Río de la Plata. Lo que no le impidió moverse "a un intento tan ajeno de [su] profesión, que es militar, tomando la pluma para escribir [los] anales del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata".[67] Aunque la región carezca del lustre

de Ocotelulco, de Tizatlan, de Quiahuixtlan y de Tepeticpac sólo dejan Tlaxcala en abril de 1584. Una vez en la corte, entre marzo y abril de 1585, obtienen de Felipe II 14 cédulas reales. A fines del mismo año, los enviados regresan a Tlaxcala.

[63] Algunos años más tarde, un señor de *engenho* de la región de Bahía, Gabriel Soares de Sousa, entregaría en Madrid su *Tratado descriptivo* de Brasil a Cristóvão de Moura. Véase Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, ed. por Francisco Adolfo de Varnhagen, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2000.

[64] Muñoz Camargo, 1984, p. 25.

[65] *Ibid.*, p. 41.

[66] *Ibid.*, p. 107.

[67] Ruy Díaz de Guzmán, *La Argentina*, ed. por Enrique de Gandía, Madrid, Historia, 1986, p. 12.

de los grandes imperios de México y de los Andes, Ruy Díaz quiere conservar el recuerdo de aquellos que "acabaron sus vidas en aquella tierra, con las mayores miserias, hambres y guerras, de cuantas se han padecido en las Indias, no quedando de ellos más memoria". En este sentido, y al igual que Couto, Almada y Muñoz Camargo, el mestizo de Asunción cuenta con inscribir en la historia de la monarquía una tierra que desde ese momento considera su "patria". La crónica que en 1612 concluye en la Plata relata detalladamente las "cosas de esta provincia", sin disimular que su relación con la Corona jamás fue fácil. Esta lejana avanzada de la monarquía se beneficiaba de un clima poco atractivo: "bajo el trópico de Capricornio [...] es muy nocivo el calor del sol, y causa en otoño fiebres agudas, y pesadas modorras".[68] Página tras página la descripción de la lucha contra las poblaciones indígenas y las condiciones naturales alterna con el relato de las revueltas y las sublevaciones que desgarran el campo español, mostrando la implantación de la dominación ibérica bajo una luz muy caótica. Díaz de Guzmán no cesa de explayarse sobre las poblaciones indígenas, la geografía, las distancias[69] y los ejes que adopta la penetración europea en esta región del mundo en donde, más que en otra parte, el "conocimiento de la tierra" se presenta como asunto de vida o muerte.[70] A diferencia de las muy oficiales *Décadas* de Couto o de la irreprochable *Descripción* de Muñoz Camargo, los *Anales* de Díaz de Guzmán ponen al desnudo los tanteos y las fallas de la colonización española, señalando con toda claridad la responsabilidad de los hombres, la incompetencia de los jefes y las incoherencias de las empresas.

Tanto como los misioneros, los representantes del rey participan en la mundialización ibérica. Crónicas, tratados y descripciones: todas esas piezas toman su sitio, unas después de las otras, en la gigantesca marquetería planetaria en donde deben triunfar los intereses de la monarquía e imponerse, a la manera ibérica, la "policía humana".[71] El Río de la Plata de Ruy Díaz de Guzmán al sur de Brasil, la Guinea de André Álvares de Almada, la India portuguesa de Diogo do Couto, el África oriental de João do Santos, el Perú de Juan Matienzo (1520-1579) y de Pedro Sarmiento de Gamboa

[68] *Ibid.*, pp. 55, 56, 215, 222.
[69] *Ibid.*, p. 193.
[70] *Ibid.*, p. 119.
[71] Muñoz Camargo no escatima consejos para que se obligue a las poblaciones a reagruparse "en poblaciones concentradas en buena traza, que es el principio y fundamento de la policía humana"; Muñoz Camargo, 1984, p. 99.

(¿1530?-1592),[72] expresan la misma dinámica. Lo que está en juego no es sólo geográfico: los expertos conectan la Península con regiones lejanas en las que el tiempo, hasta ese momento, había seguido un curso separado antes de encontrarse con el gran río de la historia cristiana, europea e ibérica. Esta necesaria sincronización lleva a Diego Muñoz Camargo a exigir que se rectifique la correlación establecida entre el calendario indígena y el calendario romano.[73]

Las autoridades aprovechan esos conocimientos, como el virrey Francisco de Toledo que, cuando cabe integrar la mano de obra indígena en una economía colonial fundada en la extracción de la plata de los Andes, los aplica en Perú. A lo largo de la década de 1570, la Corona quintuplica las rentas anuales que obtiene de ese metal precioso: saltaron de 200 000 a un millón de pesos.[74] Los expertos locales no fueron ajenos a ello. El conocimiento de los engranajes indígenas y prehispánicos de las sociedades andinas, adquirido gracias a Juan de Matienzo y a Pedro Sarmiento de Gamboa, sirvió para consolidar uno de los eslabones esenciales de la dominación española y para "adaptar" las poblaciones peruanas a las necesidades del imperio.[75] Es más difícil evaluar el impacto de las *Décadas* de Couto o de la *Descripción de Tlaxcala* de Muñoz Camargo, pero es verdad que, a semejanza de los misioneros, todos contribuyeron a reunir por vez primera y casi simultáneamente, en lugares y civilizaciones diseminadas por el mundo, conocimientos destinados a satisfacer las ambiciones planetarias de un mismo monarca y de una misma Iglesia. Una gigantesca empresa de recolección y de filtración de la información se iniciaba en escala mundial, empresa sin la cual hoy en día no sabríamos entender la historia de Europa y las raíces del Occidente moderno.

[72] Ese juez de la Audiencia de Charcas redacta en 1567 un *Gobierno del Perú*, donde propone una serie de reformas que sugieren el reforzamiento del poder de los corregidores y la creación de una nobleza salida de las filas de los encomenderos. Pedro Sarmiento de Gamboa es el autor de una *Historia índica*, 1572.

[73] Muñoz Camargo, 1984, p. 224.

[74] *Ibid.*, p. 146.

[75] Brading, 1991, pp. 146, 145.

VIII. LOS SABERES DEL MAR, DE LA TIERRA Y DEL CIELO

Los estrategas norteamericanos, al multiplicar los errores e ignorar las advertencias de los expertos, han estropeado la victoria.

Le Monde,
11 de noviembre de 2003

MONJES, soldados y representantes de la Corona son los instrumentos dóciles de un poder que concentra en las manos del monarca los asuntos civiles y eclesiásticos. El anclaje de Europa en tierras lejanas pasa también por otras especialidades, otras curiosidades y otras exigencias. El descubrimiento de nuevas tierras, de nuevas plantas y de nuevos remedios despierta, para una medicina todavía imposibilitada para curar los males humanos, muchas ilusiones, como lo demuestra el éxito que en Europa tuvo la obra de Nicolás Monardes, un médico de Sevilla cuya compilación no hubiese podido realizarse sin la reunión *in situ* de gran cantidad de información sobre plantas, animales, piedras y remedios indígenas.

MÉDICOS Y PLANTAS

Esta recolección se lleva a cabo desde los comienzos de la conquista. Los soldados heridos en combate se curan siempre con hierbas locales, y con frecuencia por curanderos indígenas. La Europa misma pone todas sus esperanzas en esos nuevos remedios y desencadena investigaciones informales que ocasionan una explotación comercial de la que médicos europeos como Nicolás Monardes o lusoafricanos como Cristóvão de Acosta se benefician ampliamente. Religiosos como Motolinía y representantes de la Corona como Gonzalo Fernández de Oviedo o Tomás López Medel,[1] recogen muchos datos sobre la fauna y la flora que los rodea, consignan-

[1] Tomás López Medel, *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, ed. por Berta Ares Queija, Madrid, Alianza, 1990.

do sistemáticamente los nombres en lengua indígena y entregándose a toda suerte de confrontaciones. "Muchas plantas maravillosas de este nuevo mundo abrirán un campo de estudio a la reflexión filosófica cuando los espíritus sutiles que ahí se forman se ocupen más del conocimiento de las ciencias verdaderas que de los medios de extraerlo y de explotar sus incomparables riquezas".[2] Esos inventarios que forman una caótica masa de datos apenas se explotarán antes de la segunda parte del siglo XVII.[3]

Pasado 1550, empresas más ambiciosas ven la luz. Médicos europeos que se instalan fuera de Europa o especialistas expresamente enviados desde la Península exploran las floras locales. Nos hemos ya encontrado con Garcia da Orta en Asia: "Es el Plinio, pero también el Dioscórides de esas comarcas [...], a la vez excelente médico y excelente filósofo". La estatura de Garcia da Orta (¿1499?-1568) domina la India portuguesa.[4] Formado en Salamanca y en Alcalá de Henares, y profesor de lógica en la Universidad de Lisboa, este cristiano nuevo de 30 años abandona en 1534 un Portugal en el que sus congéneres comienzan a ser objeto de una creciente persecución. Se embarca con el virrey de la India, Martim Alfonso de Souza, en calidad de médico particular y fija su residencia en Goa, donde se dedica a la medicina y al comercio de especias y piedras preciosas.

Más que ningún otro, Garcia da Orta estudia plantas "ignoradas de Medea y Circe, que sin embargo han sobrepasado las leyes de la magia". Publicados en 1563 por Johannes de Endem en Goa, esos *Coloquios* sobre los simples y las drogas, que tienen la particularidad de haberse redactado en portugués y no en latín, insisten en las diversidad de plantas, de lenguas y de historias, y reúnen conocimientos originarios de la Antigüedad grecorromana, del mundo musulmán, de las tierras de la India, del imperio chino y también de la Nueva España y del Perú. Las comparaciones que el autor establece entre los datos que recoge *in situ* y las tradiciones europeas ponen en evidencia para los europeos uno de los efectos intelectuales más perturbadores de la mundialización ibérica: la descentralización de los saberes, la inversión de los puntos de vista, la autointerrogación de la tradición europea. Al absorber conocimientos asiáticos en su saber europeo, Garcia da Orta da a luz una ciencia occidental que se distancia

[2] Alonso Barba, *Arte de los metales*, Madrid, Imprenta del Reyno, 1640.

[3] Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos. Siglo XVI*, México, El Colegio de México, I, p. 46.

[4] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da India*, ed. por el conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional, I, 1891, y II, 1895; A. J. Andrade de Gouveia, *Garcia d'Orta e Amato Lusitano na ciência do seu tempo*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1995; Orta, 1891, I, p. 15.

tanto de los antiguos como de los modernos. Más de una vez, la experiencia adquirida en tierra asiática se opone tanto a las ideas de los primeros —Galileo, Plinio, Dioscórides— como a las de los segundos —"esos escritores modernos"—,[5] llámense Andrés Laguna o Johannes Ruellius.[6] Sobre la base de su recolección de plantas que provienen de la India, de Malaca o de Sumatra, Garcia da Orta no duda en criticar los conocimientos europeos y no europeos. Pero el médico lleva también en sí a un historiador en potencia, y atento en recordar contextos olvidados o mal conocidos se disculpa de sus digresiones: "No quería que ocupáramos un capítulo con cosas que no pertenecen a la ciencia, porque el lector dirá que me puse a escribir un libro lleno de patrañas".[7] Aún cuando toma las acostumbradas precauciones, Garcia da Orta circula con tal virtuosismo entre las religiones y las sociedades, y muestra con tal gusto sus contactos, incluso su amistad con musulmanes, judíos o hindúes,[8] que se comprende que los esbirros de la Contrarreforma y del Santo Oficio hayan terminado por inquietarse. Como sus orígenes judíos no ayudan para nada, no asombra que después de su muerte, su cuerpo y su libro los destruirá la Inquisición. Acto tardío, es verdad, para asfixiar su pensamiento cuya obra tuvo el tiempo suficiente para integrarse al patrimonio europeo.

Formado como Garcia da Orta en la Universidad de Alcalá, Francisco Hernández (1517/8-1584) llevará todavía más lejos la confrontación de los saberes indígenas.[9] Nombrado por Felipe II su "primer médico general de todas las Indias, islas y tierra firme de la mar Océano", dirige la primera expedición científica jamás realizada en América, y aprovecha su estancia de seis años en México[10] para realizar uno de los grandes monumentos de la ciencia del Renacimiento sobre América.[11] Ahí encontramos la descrip-

[5] *Ibid.*, p. 144.

[6] André Laguna es el autor de *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, Salamanca, Mathias Gast, 1566, y Johannes Ruellius (Jean Ruel) publicó el *De natura stirpium*, París, 1536.

[7] Orta, 1891, I, p. 119.

[8] Orta cita muchas veces a "su amigo Nizamaluco"; Orta, 1891, I, p. 124.

[9] Hernández, 1959.

[10] De febrero de 1571 a febrero de 1577, en G. Somolinos d'Ardois, "Vida y obra de Francisco Hernández", en *Obras completas de Francisco Hernández*, I, México, UNAM, 1960; José Bustamante García, "De la naturaleza y los naturales americanos en el siglo XVI: algunas cuestiones críticas sobre la obra de Francisco Hernández", en *Revista de Indias*, LII, núm. 195/196, mayo-diciembre de 1992, pp. 297-328.

[11] Su *Historia natural de Nueva España* se publicó en las *Obras completas*, México, UNAM, 1959, II y III.

ción de más de 3000 plantas, sus propiedades, sus nombres en muchas lenguas indias, entre las cuales se encuentran el náhuatl, el purépecha y el huasteco, y el origen geográfico de cerca de 2000 de ellas.[12] El médico castellano agrega a su programa de investigación animales, minerales y "antigüedades" de la Nueva España. A diferencia de los grandes nombres europeos de su tiempo —el suizo Conrad Gesner o el italiano Ulisse Aldovrandi—, Hernández tiene la experiencia de realidades y saberes americanos. No quiere "dar cuenta sólo de los medicamentos, sino reseñar la flora y componer la historia de las cosas naturales del Nuevo Mundo".[13] Recorre el centro de México, escala montañas, visita hospitales y provincias, reside en los jardines de los antiguos reyes indios y también practica autopsias para identificar las causas de una epidemia que diezma a la población. Antes de él, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) o Bernardino de Sahagún ya habían redactado historias naturales, pero Hernández fue el primero en atacar esos vastos dominios con todas las herramientas científicas de su época.

Al margen de su misión oficial, al filo de sus investigaciones y conversaciones, uno descubre una realidad extraña. Los médicos indios y los médicos españoles han atado múltiples lazos, alternando prácticas, conocimientos y creencias del Nuevo y del Viejo Mundo en el ejercicio cotidiano del arte de curar. ¿Qué aconsejan los médicos españoles de México para evitar el aborto y curar la disentería? Asar, luego, reducir a polvo los retoños de *iczotl* y mezclarlos en un bolo arménico con arcilla amarilla o blanca,[14] famosa por combatir la diarrea y el vómito que los extranjeros trajeron de Oriente. La raíz de Michoacán, cuyos triunfos europeos hemos recordado, se administra junto con el tragacanto para evacuar la bilis y la pituita. El tragacanto[15] no es otra cosa que la "goma de Alquitira" que se obtiene de los árboles que crecen en Siria, en Alepo o Candía.[16] Por esta razón es una de las plantas que el lejano colega portugués de Hernández estudia y publica en Goa. Otro efecto de los cruzamientos entre los mundos es que los médicos españoles combaten patologías europeas con pociones indígenas: mientras en Goa, Garcia da Orta toma de las medicinas

[12] Introducción de Javier Valdés e Hilda Flores, en Francisco Hernández, *Obras completas*, México, UNAM, 1984, VII, p. 9.

[13] *Ibid.*, p. 268, n. 4.

[14] O *rojiza*, originaria de Armenia. *Iczotl*, palmera de las montañas.

[15] Arbusto de la familia de las papilonáceas, que nace en Persia y en Asia Menor.

[16] Hernández, 1984, VII, p. 283.

locales adoptando, después de haberlas puesto a prueba, las prácticas de los "brahmanes" que le parecen más eficaces,[17] aquéllos en la Nueva España emplean el jugo de las hojas de maguey silvestre —el *zacamexcalli*— para curar los efectos secundarios de los vapores de mercurio aplicados contra la sífilis.[18]

La medicina india de México tampoco es un conocimiento inerte. La primera obra consagrada a las plantas mexicanas es el *herbario* de Martín de la Cruz (1552), un médico indígena que, dirigiéndose al emperador Carlos V, quiere hacer valer el conocimiento de "los indios, pobrecillos y miserables [...] inferiores a todos los mortales". Martín de la Cruz no pasó por las academias europeas. Debe todo su saber a la práctica *in situ* y a las tradiciones indígenas, y recibió licencia del virrey para "curar con hierbas".[19]

Gracias a otro indio, Juan Badiano, eminente latinista, la obra se redacta y divulga al mundo europeo en la lengua de Plinio. Pero la medicina india no se limita a tomar de la medicina ibérica su lenguaje científico: abraza muchos de sus principios, en particular la teoría de los humores según la cual se distinguían plantas secas, plantas húmedas y plantas frías, distinción que terminó por llenar de parásitos las nomenclaturas indígenas y quizá por recubrir las antiguas categorías amerindias.[20]

La mundialización ibérica afecta tanto a los cuerpos como a las cosas y las almas. A mitad del siglo XVI se despliega a partir de dos focos privilegiados: la capital de la Nueva España[21] y la de la India portuguesa. Esos intercambios entre los médicos explican por qué Francisco Hernández nunca duda en calificar de médicos a sus interlocutores indígenas y a veces en cubrirlos de elogios.[22] Garcia da Orta es más reticente en relación

[17] *Ibid.*, p. 287. Los trabajos de Pedro García Farfán publicados en México en 1579 y 1592 describen terapias inspiradas en conocimientos indígenas. Sucede lo mismo con el tratado de Pedrarias de Benavides, *Secretos de chirujía, especial de morbo gálico y lamparones y mirrarchia, y así mismo la manera como se curan los indios de llagas y heridas y otras pasiones en las Indias*, o la *Verdadera medicina, cirugía y astrología* de Juan de Barrios, 1607.

[18] Orta, 1895, pp. 138-139. Otros intercambios se desarrollan entre los *boticarios da India* y *os nossos*; *ibid.*, p. 331.

[19] Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, México, Instituto del Seguro Social, 1964, p. 149; Gerhard, 1992, p. 37.

[20] López Austin, 1980.

[21] Germán Somolinos d'Ardois, "Médicos y libros en el primer siglo de la Colonia", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, XVIII, núm. 1-4, 1967, pp. 99-137.

[22] Fernando Martínez Cortés, "La historia de las plantas de Nueva España, aspectos médicos", en Hernández, 1984, VII, p. 286; *ibid.*, II, p. 90.

con los prácticos facultativos asiáticos y reserva sus elogios para los médicos árabes.

Los Hernández o los Garcia da Orta tienen émulos, como los portugueses Cristóvão de Acosta[23] o Aleixo de Abreu,[24] cuyas carreras habrían podido captar nuestra atención si no nos impulsaran de nuevo a través de los mares y los continentes. A decir verdad, aquellos sabios no existirían sin una multitud de otros médicos, intelectualmente menos ambiciosos, pero que manifiestan tal pasión por su tierra adoptiva que infatigablemente describen sus singularidades. Como ese andaluz, Juan de Cárdenas, que reside en México y se jacta de ser un vulgarizador: "escrivo más para curiosos romancistas que para hombres scientíficos y letrados",[25] proclama en sus *Problemas y maravillosos secretos de las Indias*, que tuvieron la fortuna de publicarse en la ciudad de México en 1591. Frente a un "mundo nuevo, de historia nueva", Cárdenas se excusa de su juventud —por entonces tiene sólo 26 años— antes de introducir a su lector en los temas más diversos y a veces más extraños, pasando de las minas de oro a los efectos del chocolate; de los temblores de tierra al color del azúcar; de la calvicie de los españoles a la difusión de la sífilis o a la "excelente y famosa planta del *piciete*", es decir, el tabaco.[26] Su gusto por el sensacionalismo y lo insólito no siempre llega a romper la pesadez de sus demostraciones que cree necesarias para sus lectores. Pero su escritura es apasionada de un extremo al otro. De México a Goa la cura del cuerpo, la lucha contra la enfermedad y el dolor obsesionan a los ibéricos y a los europeos. Tanto como la cristianización o la escritura de la historia, el inventario médico del mundo es un fermento de la mundialización ibérica; permite reducir la diferencia entre la manera europea de curar y las "costumbres del país".[27]

[23] Nacido en África en 1515 (Cabo Verde o Mozambique), y muerto en Huelva, España, en 1594, este portugués al que llamaban *el Africano* llegó a la India como soldado y visitó Persia, Malasia y tal vez China. Encuentra a Garcia da Orta en Goa, ejerce las funciones de médico en Cochin y entra en Lisboa en 1572. Practica la medicina en Burgos (1576-1587), donde publica su *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias orientales*, Burgos, Martín de Vitoria, 1578, continuación y ampliación de la obra de Garcia da Orta, ilustrado con grabados.

[24] Nacido en Portugal en 1568, muerto en 1630, reside en Angola de 1594 a 1603, antes de llegar a Brasil (1603-1606). Médico de muchos gobernadores portugueses, se relaciona con la cámara del Felipe III en 1616. En 1632 se publica en Lisboa y en castellano su *Tratado de las siete enfermedades*.

[25] Cárdenas, 1988, p. 28.

[26] *Ibid.*, p. 192.

[27] Orta, 1895, II, p. 141.

Cosmógrafos e ingenieros

El médico Francisco Hernández desembarcó en la Nueva España en compañía del geógrafo Francisco Domínguez y Ocampo, a quien Felipe II había encargado tomar "las alturas", demarcar "la tierra" y levantar "el mapa de la Audiencia de México".[28] Durante más de 30 años ese portugués ejerce en México las funciones de cosmógrafo del rey.[29] Comienza por efectuar el cálculo de las "alturas" de las provincias de la Nueva España, de las que se sirve para levantar sus "tablas generales [...] declarando la calidad de las tierras, vecinos y moradores de ellas". Lleva sus investigaciones hasta los confines septentrionales del país y llega a incluir en sus cálculos y relaciones a Nuevo México. También efectúa trabajos sobre China que, a lo que parece, desembocan en la publicación de "una tabla general declarando la calidad de las tierras, vecinos y moradores de ellas de la gran China y sus provincias".[30] Domínguez y Ocampo se consagra además al estudio de los eclipses de sol y de luna, uno de los mejores medios de mejorar el cálculo de las longitudes. Sus atribuciones no se detienen ahí, ya que recibió el encargo de "establecer todos los instrumentos geográficos y cartográficos, brújulas, relojes, trayectorias del sol y las estrellas, y examinar a los pilotos enseñándoles reglas e instrucciones para hacer más seguras sus travesías hacia el Perú y las Filipinas". En una carta que dirige a Felipe II en 1584, recuerda la importancia que a sus ojos reviste la misión que se le ha confiado y el prestigio que recaerá en la Corona: "Ansi como Ptolomeo fue el primero descriptor de tablas geográphicas de las partes orientales, V. R. M. será el segundo en la imitación mandáudome, pero también el primero consiguiéndolo".[31]

Los técnicos del cálculo, los especialistas de mapas y astronomía, los cosmógrafos, los dibujantes y los pilotos son, no hay que dudarlo, los *prácticos* más indispensables de la monarquía, porque sin navegantes no hay monarquía, y sin pilotos, navegación. Los pilotos portugueses se formaban en la brega. Poseían libros de arte náutico *(marinharia)* y de rutas *(roteiros)* donde describían los itinerarios que habitualmente se seguían. En los albores del siglo XVI y con las navegaciones en el océano Índico, estas obras, ya

[28] Rubén López Recéndez, "Francisco Hernández en la geografía", en Hernández, 1984, VII, p. 297.

[29] Rodríguez Sala, 1998.

[30] *Ibid.*, p. 75.

[31] *Ibid.*, p. 72.

contengan datos cifrados o dibujos de costas y de islas que señalan la marcha de los navíos,[32] integran conocimientos árabes. Los encuentros entre pilotos portugueses y asiáticos tejen toda suerte de vínculos entre las experiencias marítimas: "La cartografía náutica portuguesa, en particular la del Asia oriental, es una especie de síntesis de los conocimientos geográficos de Occidente y Oriente".[33] Los portugueses consultan a pilotos, cartógrafos y comerciantes árabes, persas, gujaratis y malayos para preparar sus navegaciones y redactar sus manuales. El *Livro de geografía oriental* de Francisco Rodrigues (1512) es un buen ejemplo de ello. Encontramos en él 27 cartas hidrográficas y 25 dibujos panorámicos que representan las costas entre el archipiélago de Banda y la península de Malaca. También se le debe a ese mismo Rodrigues un *Camino de la China*, primer itinerario que describe la navegación en los mares chinos y del cual se dice que es el primero en emplear el término *China*.

Por medio de esos intercambios los pilotos de Lisboa se familiarizan también con el régimen de los monzones, el cual impone las fechas de partida: saben que deben dejar Lisboa hacia marzo-abril para poder atravesar el océano Índico en septiembre. Los portugueses adquieren un *savoir-faire* compuesto de recetas mecánicamente aplicables, de hábitos adquiridos, de observaciones personales y de intuición. "Tener un ojo avispado para los vientos, las corrientes y los signos no es sólo una práctica, exige también una pizca de intuición y de arte."[34] Se comprende por qué los pilotos se mostraban reticentes a los esfuerzos de los matemáticos que pretendían corregir sus aproximaciones o inculcarles métodos más refinados y precisos de navegar. Bajo el impulso de João Baptista de Lavanha, la formación técnica de los pilotos mejora a finales del siglo XVI, pero el empirismo permaneció como regla,[35] en particular para el cálculo de la longitud, que ocasionaba errores de consecuencias desastrosas.

Estuvieran al servicio de Portugal o de Castilla, los pilotos contribuyen a extender la empresa ibérica ensanchando el círculo de las tierras y de los

[32] Bethencourt y Chaudhuri, 1988, I, pp. 82-83.

[33] Luís Filipe Barreto, *Cartografía de Macau. Séculos XVI a XVII*, Lisboa, Missão de Macau em Lisboa, 1997, s. p.

[34] Bethencourt y Chaudhuri, 1998, I, p. 84.

[35] En Portugal, Pedro Nunes y João de Castro intentaron en vano hacer compartir sus conocimientos y sus investigaciones teóricas a hombres que exclusivamente contaban con su *savoir-faire* y su experiencia. Todavía en 1610 encontramos bajo la pluma del *cosmógrafomor* Manuel de Figueiredo avisos que recomendaban, antes de partir a la India, designar al piloto principal un ayudante que sea "hábil assim no demarcar do sol como no cartear e marcar agulha"; Bethencourt y Chaudhuri, 1998, I, p. 87.

nuevos mares susceptibles de ser sometidos a la monarquía. También es necesario difundir en Europa el resultado de las exploraciones, lo que exige un talento de divulgador que no todos los hombres de mar poseen. Pedro Fernández de Quirós es una excepción. Nacido en Évora hacia 1565, establecido en Sevilla y casado con una madrileña, había acompañado a Álvaro de Mendaña como piloto mayor en su fracasada expedición a las islas Salomón (1595). En la secuela de las expediciones lanzadas por el Pacífico mexicano en dirección a las Filipinas y a la California, ese portugués se lanza al descubrimiento de las tierras australes, la *Terra australis*, reputada como la verdadera cuarta parte del mundo,[36] prometiendo agregar a la cristiandad "tanta infinidad de almas como hay en aquel nuevo mundo".[37] En 1605 deja El Callao para "ir a descubrir el novísimo continente", pero sólo encuentra las Nuevas Hébridas. Otro portugués, que partió con él, Vaez de Torres, es el que reconoce el punto septentrional de Australia, más tarde bautizada como península de York. La expedición de Fernández de Quirós dista, por lo tanto, de ser un éxito. Los indígenas llevados a México para explicar las "cosas de su tierra" no sobreviven mucho tiempo a la interminable travesía.[38] El propio navegante sufre todas las penas del mundo para llegar a España donde, gracias a su pluma y a su perseverancia, se emplea en dar la mayor publicidad a sus viajes. El éxito de su obra sobrepasa las expectativas y borra sus fracasos como navegante: su memorial se publica sucesivamente en Madrid (1609), en Pamplona y Sevilla (1610), en Valencia (1611), en Colonia en latín (1612), en Milán en italiano (1611), en Ámsterdam en holandés (1612), después en francés y en inglés (1617).[39] De Australia a Nueva Guinea y de Nueva Guinea a las Molucas nuevos pueblos, "indios no muy blancos desnudos", "gente negra muy corpulenta desnuda",[40] los "papúes", o los malayos musulmanes descubren a los marinos de Felipe III.

Aunque los grandes cosmógrafos y cartógrafos de las monarquías se encuentran en Lisboa, en Sevilla o Amberes,[41] los nuevos conocimientos también ven la luz en las otras partes del mundo. El *Atlas universal* de Fer-

[36] Pedro Fernández de Quirós, *Descubrimiento de las regiones australes*, ed. por Roberto Ferrando Pérez, Madrid, Dastin, 2000, p. 8.

[37] *Ibid.*, p. 308.

[38] *Ibid.*, pp. 24, 33, 305.

[39] *Ibid.*, p. 40.

[40] *Ibid.*, pp. 321, 322.

[41] Geoffrey Parker, "Maps and Ministers: The Spanish Habsburgs", en David Buisseret (ed.), *Monarchs, Ministers and Maps. The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, Chicago, Chicago University Press, 1992, pp. 124-152.

não Vaz Dourado, realizado en Goa, es una obra tan impresionante como los *Coloquios* de Garcia da Orta. Está compuesto de 17 cartas dibujadas por el hijo de un portugués y de una india, a quien hoy en día se considera uno de los mejores cartógrafos del Renacimiento. Nacido en la India hacia 1525, Fernão Vaz Dourado participa en el segundo sitio de Diu (1546), dirige una fortaleza en los confines de la dominación portuguesa y aprende cartografía al lado de Diego Botelho Pereira. Además del atlas de 1575, elabora, entre 1568 y 1580, otros cinco que dan testimonio de una notable familiaridad con las tierras asiáticas. Se le debe la primera referencia a Macao en una carta hecha en Goa en 1570 y que representa el Asia, de Ceilán hasta Japón.[42] No es, por otra parte, el único mestizo que se mete en la cosmografía: el plano más antiguo de Macao es obra de Manuel Godinho de Erédia (1563-1622), hijo de un portugués y de una malaya, que dejó una abundante obra cartográfica muy influida por el mundo javanés y malayo.[43]

Mientras los portugueses se apoderan de las nuevas tierras aventurándose a calcular su posición, la corona de Castilla se empeña en hacer la cartografía de los territorios. En 1521, en plena conquista de México, Francisco de Garay traza el primer mapa del golfo de México; en 1527, Diego de Rivero levanta un primer esbozo cartográfico de la Nueva España y, en 1541, Domingo del Castillo dibuja la costa del Pacífico apoyándose en los datos recogidos por la expedición de California. Así, un mapa satisfactorio de la Nueva España figura desde 1546 en las compilaciones del italiano Ramusio.[44] Todos esos trabajos han explotado indirectamente conocimientos indígenas.

La empresa cartográfica más original continúa siendo la que acompañó la redacción de las *Relaciones geográficas*, esos informes, como hemos visto, que se establecieron a partir de un largo cuestionario que la Corona expidió a sus posesiones del Nuevo Mundo.[45] A finales del decenio de 1570 y comienzos del de 1580, decenas de mapas locales se trazan en la Nueva España.[46] Muchos de ellos los dibujan y pintan *tlacuilos* indígenas. Al igual que

[42] "El que un lusoindio haya sido el primer cartógrafo portugués de Macao muestra el peso que tuvo la comunidad lusoriental en el desarrollo del conocimiento de esta ciudad portuaria"; Barreto, 1997, s. p.

[43] *Idem. Atlas-miscelânia* (1615-1622), colección particular.

[44] Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos. Siglo XVI*, México, FCE, 1983, p. 54.

[45] Donald Robertson, "The Pintures (maps) of the *Relaciones geográficas* with a catalog", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1972, vol. 12, pp. 243-278.

[46] Las 92 cartas presentadas en el *Handbook of Middle American Indians* se establecieron entre 1579 y 1586. Véase también Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

los pilotos portugueses en Asia, la administración castellana aprovecha los saberes indígenas y recolecta decenas de "pinturas" en donde los indios representan el espacio y señalan la toponimia de una manera que les es propia y susceptible de ser comprendida por los europeos. La serie de mapas y de textos que se realizan de esa manera se centra en pequeñas regiones y en sus alrededores. Aunque la Nueva España no aparece claramente en ese mosaico de "países" y de identidades particulares, esa presentación fragmentada encuentra su coherencia en el vínculo que une a todas esas poblaciones con el monarca al que se dirigen. Ahí también, los modos de vida, las tradiciones, los recursos y las poblaciones locales se inscriben en el marco planetario de la monarquía. De ello, Diego Muñoz Camargo ha dado una elocuente demostración en su *Relación de Tlaxcala*.

En Asia, la corona de Portugal hace que las ciudades y las fortalezas portuguesas se dibujen y se pinten en obras, la más famosa de las cuales es el *Libro de los planos de todas las fortalezas, ciudades y aglomeraciones del Estado de la India oriental*, de Antonio Bocarro (1635).[47] Para pintar ese atlas, Pedro Barreto de Resende va a la India en 1629. Allí explota los informes y los dibujos que le proporcionan los arquitectos e ingenieros que trabajan *in situ*. A semejanza del portugués Francisco Domínguez y Ocampo o del lusoindio Fernão Vaz Dourado, son muchos los que se establecen en las diferentes partes de la monarquía donde elaboran materiales cartográficos para servicio del rey. Así, Goa y México se vuelven centros de producción de saberes cartográficos y cosmográficos.

Las tentativas para determinar la longitud llevan a más de un especialista a visitar las otras partes del mundo, para trabajar en ellas y también publicar. En México, en 1587, Diego García de Palacios publica su *Instrucción náutica para navegar*, y en 1606, a comienzos del siglo XVII, Heinrich Martin edita su *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, obra sin precedentes en los anales locales. Heinrich Martin es una de las figuras más extrañas de la ciudad de México. Nacido en Hamburgo a mediados del siglo XVI, Martin reside un tiempo en España antes de establecerse en la ciudad de México (1589), donde instala una imprenta. Tipógrafo, cosmógrafo, matemático e intérprete de la Inquisición, participa activamente en la gran obra del desagüe del valle de México y muere en 1632.[48] Su *Repertorio* se inscribe en la tradición de los "repertorios" que Rodrigo Za-

[47] *Livro das plantas de todas as fortalezas, cidades e povoaçoẽs do estado da India Oriental*, Évora, Biblioteca Pública y Arquivo Distrital.

[48] Francisco de la Maza, *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de Nueva España*, México, 1943.

morano o Martín Cortés publicaron en España a lo largo del siglo XVI. Trata sobre cosmografía y astrología, pero es también una historia natural que se propone describir las "singularidades de esta Nueva España". La obra contiene entre otras cosas una cronología comparada de México y del resto del mundo, una tabla de las longitudes de las grandes ciudades de la monarquía, así como una serie de observaciones sobre los fenómenos naturales.

Heinrich Martin trabaja primero como editor que pretende vulgarizar la ciencia europea y adaptarla a su público. No hay nada en ello de científicamente sorprendente. A diferencia de los expertos con los que nos hemos topado hasta ahora, Martín no intenta profundizar en el conocimiento del mundo indígena para informar a la Corona o a la península ibérica. Quiere simplemente ofrecer a los españoles y criollos de la Nueva España medios para que entiendan las realidades americanas a partir de un sistema rigurosamente ortodoxo, fundado en una concepción del mundo inspirada en Ptolomeo. También redacta un tratado de agricultura en el que expresa la misma voluntad de adaptación local.

Esta obra, desafortunadamente extraviada, contenía "muchas y diversas reglas curiosas y necesarias, así para la cría del ganado como para labores, huertas, jardines, y otros ejercicios de agricultura, acomodadas según el clima y temperamento de este reino [*sc.* la Nueva España]".[49] A su manera, la obra de Heinrich Martin participa de la mundialización ibérica en la tarea más prosaica de aclimatar y vulgarizar muchos de los saberes europeos en tierra americana.

Al igual que la navegación oceánica, la explotación de las minas tiene, para la monarquía católica, un interés estratégico. Los "ingenieros" de las minas son agentes indispensables para la Corona porque conocen los recursos metálicos de las Indias occidentales y contribuyen a la extracción de la plata americana destinada a Europa y a Asia. También participan en la transferencia de conocimientos europeos a América y en la difusión en el Viejo Mundo de nuevos conocimientos obtenidos en las sociedades amerindias o que proceden de la experiencia directa de la colonización.[50] Un erudito como Álvaro Alonso Barba, párroco en Potosí, donde se encuentran los más

[49] Martínez, 1948, p. xx.

[50] Carmen Salazar-Soler, "Construyendo teorías: saber de los Antiguos y saber indígena en el Perú de los siglos XVI y XVII", en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski, *Passar as fronteiras. II Colóquio sobre Mediadores Culturais, séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro Gil Eanes, 1999, pp. 147-179.

grandes yacimientos de plata de América, desempeña ese papel de mediador. Llegado en 1602 a la región de Charcas, después de estudiar en Sevilla continúa su carrera eclesiástica en la parroquia del Alto Perú, mientras prepara un manual que reúne los conocimientos que había podido recoger y experimentar ya en los Andes. Su *Arte de los metales*, publicado en Madrid en 1640, marcará para siempre la historia de la mineralogía y de la metalurgia europea. Antes de él, muchos técnicos se habían distinguido en los Andes. Desde 1556, apenas 11 años después del descubrimiento de los yacimientos,[51] el florentino Nicolás del Benino abre la primera galería de mina en Potosí. Es también autor de una descripción del Cerro Rico del Potosí (1573) y de una historia del Perú de las guerras civiles. Pero es el portugués Henrique Garcés el que introduce en las famosas minas la amalgamación, una técnica que permite aumentar considerablemente la producción de plata. Ese erudito fue también librero, poeta y traductor de Camões y Petrarca al castellano. Probablemente porque esos hombres del Renacimiento tenían muchas cuerdas en su arco, fueron eficaces intermediarios entre los mundos. Habría, por último, que evocar a los ingenieros italianos, portugueses y castellanos que edificaron y construyeron fortificaciones en las diferentes partes del mundo, como João Baptista Milanez y Julio Simão que, a inicios del siglo XVII, trabajaron en Goa y Cochin. Este último no se limitó a edificaciones militares: participó también en la construcción de la catedral de Goa, en la edificación de la Puerta de los Virreyes, erigida en honor de Vasco da Gama, y terminó por ser nombrado "ingeniero general del Estado de la India y maestro de obras de las fortificaciones de Goa".[52] Durante ese tiempo, castellanos e italianos fortificaban los puertos del Caribe, de Brasil y de la Nueva España.

PROPAGANDISTAS DE LA MONARQUÍA

Hay letrados que participan en la promoción de la monarquía en las tierras en donde ésta se ha arraigado. Maestros de la universidad, jesuitas, religiosos y canónigos intentan tanto difundir los símbolos y las imágenes de la

[51] Carmen Salazar-Soler, "Innovaciones técnicas, mestizajes y formas de trabajo en Potosí de los siglos XVI y XVII", en Eduardo França Paiva y Carla Maria Junho Anastasia (eds.), *O trabalho mestiço. Maneiras de pensar e formas de viver, séculos XVI a XIX*, Belo Horizonte, Annablume, UFMG, 2002, p. 143.

[52] Sousa Viterbo, *Diccionario histórico e documental dos architectos, engenheiros e constructores portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1922, pp. 50-59.

dominación ibérica en las otras partes del mundo como relacionar la esfera local en la Península, con lo que se hacen propagandistas planetarios de la monarquía. Organizan manifestaciones que celebran el poder del rey católico, conmemoran los ascensos al trono y los decesos de soberanos, dan brillo a la entrada de virreyes y arzobispos. En la Nueva España, el ejemplo más consumado es Cervantes de Salazar, eminente figura de las élites letradas que transforman los conocimientos europeos en saberes occidentales y, por lo tanto, potencialmente universales. "Trajo a México con su persona, quizá en mayor grado de pureza que ningún otro, el nuevo hombre europeo: el seglar culto; el laico poseedor de la dorada llave de los idiomas muertos; el perito por igual en textos sagrados y profanos; el que mezclaba su adoración a Cristo con su admiración por los paganos".[53] Humanista y traductor de Luis Vives, Cervantes de Salazar inaugura la cátedra del latín en la universidad de México. Algunos años más tarde, recordemos, las autoridades le encargan concebir el programa de las exequias mexicanas a Carlos V y, en consecuencia, insertar la muerte del monarca en la historia local y en el marco universal impuesto por el imperio. Cervantes de Salazar dejó el recuerdo detallado del desarrollo de las exequias en una obra publicada en México en 1560,[54] obra que, junto con las de Bruselas y de Valladolid, fue una de las tres relaciones impresas e ilustradas de los funerales del emperador. Solícito en poner su talento y su erudición al servicio de la imagen imperial, una veintena de años antes de la unión de las dos coronas Cervantes de Salazar abre el camino a las élites letradas de la monarquía. No está solo en esa tarea. El humanista ha colaborado con el arquitecto Claudio de Arciniega para dar cuerpo a los mensajes políticos y religiosos que la ceremonia y el monumento funerario de 1559 transmiten a las élites locales y al pueblo de México. Tenían la firme intención de producir una obra original: "era necesario que por su novedad y su singularidad la pompa funeraria sedujera a los asistentes".[55] El resultado habría sobrepasado

[53] Edmundo O'Gorman, citado por Guillermo Tovar, *Bibliografía novohispana de arte*, México, FCE, 1988, I, p. 23; Karl Kohut, "La implantación del humanismo español en la Nueva España. El caso de Francisco Cervantes de Salazar", en *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1997, pp. 11-51.

[54] *Ibid.*, p. 28.

[55] Sobre las exequias limeñas a Carlos V, Sonia Rose: "El primer rey que te falta: honras fúnebres a Carlos V en la ciudad de los reyes", en Annie Molinié-Bertrand y Jean-Paul Duviols, *Charles Quint et la monarchie universelle*, París, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 215-238. Sobre el ritual de las exequias reales en la monarquía católica, María Adelaida Allo Manero, *Exequias reales de la Casa de Austria en España, Italia e Hispanoamérica*, 5 vols., tesis de doctorado, Universidad de Zaragoza, 1992.

sus expectativas y, creyóse, todo lo que hasta ese momento se había realizado en el Viejo Mundo.[56]

En ese ámbito, Goa precede, en una buena decena de años, a la ciudad mexicana. El virrey João de Castro, atento lector del *De arquitectura* de Vitruvio,[57] y sus allegados ponen también los recursos del humanismo clásico al servicio de la política portuguesa en Asia. En 1547, después de su victoria en Diu, el virrey organiza dos triunfos a la romana durante los cuales las imitaciones de la visión humanista de la Roma antigua, con sus arcos del triunfo, se mezclan con elementos autóctonos para celebrar la grandeza de Portugal y de João de Castro, exaltado como "virrey del mundo entero".[58] "Estas cosas eran tan admirables, y tan lograda la manera en la que estaban arregladas, que parecieron sobrepasar el triunfo de Paulo Emilio y de Escipión el Africano en su entrada a Roma".[59] Con ocasión de esta escenificación imperial, se instaló un muelle artificial en la ciudad para conferir más esplendor al desarrollo "a la antigua y a la manera romana" de la procesión triunfal. A lo largo del segundo triunfo, y como para enraizar mejor el acontecimiento en tierra asiática, la corona de palma que recibe João de Castro es remplazada por una "guirnalda de hojas del árbol de la canela".[60] Para inmortalizar las celebraciones goanesas, relatos en portugués y latín y una serie de suntuosas tapicerías enseñarán a Europa la amplitud de la victoria obtenida en Oriente.[61]

"¡Oh Indias!, confusión de tropiezos..."

Cervantes de Salazar y João de Castro estaban al servicio de las coronas ibéricas; Gaspar da Cruz, Luís Fróis y Bernardino de Sahagún respondían a

[56] Antonio Bonnet Correa, "Túmulos del emperador Carlos V", en *Archivo español de arte*, XXXIII, 129, 1960, p. 64. A principios del siglo XVII, el bachiller Arias de Villalobos pone sus múltiples talentos al servicio del virrey y de la monarquía; Arias de Villalobos, 1623.

[57] Rafael Moreira, "D. João de Castro e Vitruvio", en *Tapeçarias de João de Castro*, Lisboa, Museo Nacional de Arte Antiga, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, pp. 51-56.

[58] Catarina Madeira Santos, *Goa é a chave de toda a India. Perfil político da capital do Estado da India (1505-1570)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

[59] D. Fernando de Castro, *Crónica do Vice-Rei D. João de Castro*, ed. por Luís de Albuquerque y Teresa Travassos Cortez da Cunha Mato, Tomar, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, p. 447.

[60] *Ibid.*, p. 261.

[61] *Tapeçarias de João de Castro*, 1995.

los mandatos de sus respectivas órdenes; el médico Francisco Hernández trabajaba para Felipe II. Pero otros habitantes del Nuevo Mundo se autodeclaran expertos en las cosas de las Indias, y francotiradores a quienes no se les ha pedido nada experimentan también la necesidad de informar a la opinión o de alertar a la Corona.

A semejanza de aquéllos, estos letrados se ofrecen invariablemente para describir "todo lo que hay en el reino", trátese de las "Indias del Perú", de Brasil o del Asia portuguesa. Unos son europeos, españoles o portugueses, otros, criollos nacidos lejos del Viejo Mundo, otros más, mestizos o indígenas formados en las letras occidentales. ¿Cómo imaginar a esos personajes que se expresan tanto en México como en Lima o en Goa? Un tratado que se debe a la pluma acerba de Diogo do Couto describe una secuencia de animadas escenas en las que interviene uno de esos benévolos expertos. Se le reconoce en la inagotable figura del *Soldado prático*, siempre pobre y modesto, pero nunca falto de ideas, da consejos y advertencias: "ya que no soy más que un soldado pobre e idiota".[62] "Yo, pobre soldado, sé bien que esto es de la competencia de capitanes experimentados; pero con todo y mi incompetencia [...] diré lo que sé y oí decir a los viejos de antaño".[63] Por lo común, los consejeros enriquecen su análisis de la situación local con apremiantes "advertencias".[64] Cada autor se jacta de haber acumulado una experiencia única que amablemente se ofrece a poner al servicio de la Corona y sus representantes. ¿A cambio de qué? De negociar una recompensa en forma de una merced.

Ambrósio Fernandes Brandão es un buen ejemplo de estas figuras. Autor de los *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618), Brandão es un personaje difícil de precisar.[65] Cristiano nuevo —como Garcia da Orta y como Couto...—, llega a Brasil en 1583. "Nuevo en el país", comienza a ocuparse en la recaudación de los derechos sobre el azúcar. Dos años más tarde dirige una compañía de comerciantes que conquistan la Paraiba, pelea contra los indios y alterna las empresas militares, agrícolas y comerciales. Manteniendo vínculos con los miembros de la alta administración de Lisboa, en 1597 vuelve a aparecer en las orillas del Tajo. Siete años después, ya como "tesorero general de los fondos de los difuntos y ausentes", sin desatender

[62] Couto, 1988, p. 113.
[63] *Ibid.*, p. 129.
[64] Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 467.
[65] Véase José Antonio Gonsalves de Mello en su introducción a Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1997.

su pasión por las bellas letras, la botânica y la jardinería, se consagra al cultivo del añil en "su huerto y su finca". De regreso a Brasil en 1607, explota la caña de azúcar en la Paraiba y en Pernambuco. En sus *Diálogos*, Brandão opina sobre todo: sobre la fauna, la flora, el clima, el origen de los indios, la población, la producción azucarera, el estado de las capitanías de Brasil. Se preocupa por la suerte del país. No es el único.

En el momento en que Brandão concluye su obra, Simão Estácio de Sylveira desembarca en el norte de Brasil con la expedición de Betancour. "Experto en las cosas del mar", especialista "de minas, de la fuente de los metales y de la fabricación del nitrato y de la pólvora",[66] ese portugués se enorgullece de poder "observar las islas, las playas y a los indígenas describiendo y dibujando todo como yo lo sé hacer". No pretende otra cosa que escribir una "historia moral y natural" de Brasil, que sería la contraparte de la obra de José de Acosta para la América portuguesa.[67] Pero para llevarla a buen término, ese militar, que "desde hace años —hay que creerle— es profesor de agricultura",[68] habría necesitado más que un barniz de cultura latina. Porque acaricia el proyecto de tomar en su mano la colonización del Grão Pará y de Marañón, Estácio da Sylveira se presenta como un conocedor de este inmenso territorio que corresponde a una parte de la Amazonia actual. Al igual que Brandão lo había hecho para Brasil, su relación levanta el inventario de los recursos naturales y humanos de la región, con la convicción de que las "drogas" que custodia hacen de esa parte de la Amazonia un segundo Perú: "La historia de Gonçallo Pizarro demuestra que la misma canela de Ceilán se encuentra allí; los blancos que han penetrado esa región dicen que hay clavo como el de Ternate [...] en una palabra, el Perú oriental se encuentra en la misma latitud que las islas del clavo y podemos esperar de la bondad del suelo que producirá todo lo que en él se siembre, incluso azafrán".[69] En su momento, y desde esa perspectiva, retoma la idea de abrir un gigantesco vínculo fluvial entre el Perú y el Atlántico

[66] *Relação sumaria das cousas do Maranhão*, ed. por Darcy Damasceno, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976, pp. 99, 100; impreso aparte por *Anais da Biblioteca Nacional*, Río de Janeiro, vol. 94, 1974, pp. 97-103.

[67] Estácio de Sylveira cita repetidas veces al jesuita José de Acosta. Sólo logrará publicar dos textos cortos: su *Relação*, impresa en Lisboa por Geraldo da Vinha en 1624, y su carta al rey Felipe IV, editada en Madrid el 16 de junio de 1626.

[68] Lucinda Saragoça, *Da "Feliz Lusitania" aos confins da Amazônia, 1615-1662*, Lisboa, Santarem, Cosmos, 2000, p. 42. En la introducción de su relación cita estos versos latinos: "Vivite felices, quibus est fortuna peracta / Iam sua, nos alia ex aliis in fata vocemur".

[69] Estácio da Sylveira, 1624.

vía el Amazonas.[70] "[El río Amazonas] es el más grande que hay sobre el orbe, tiene una desembocadura de ciento veinte leguas y desciende del Perú sobre más de mil leguas. Su majestad puede ordenar abrir una puerta en ese río por la cual llegarán muy rápida y confortablemente las riquezas del Perú a España." La misma recomendación aparece en una carta escrita en español y publicada en Madrid en junio de 1626. En ella propone "crear una nueva ruta por uno de los ríos del Marañón que permitirá con toda seguridad y en cuatro meses ir del Perú a España".

La mejora de la circulación tiene también una dimensión militar: tanto en la Amazonia como en las otras partes del mundo hay que aplastar a los holandeses y sus "sectas perversas". En el otro extremo del imperio portugués, los comerciantes y los marinos de las Provincias Unidas del imperio portugués le dan mucho quehacer a la Corona. Así, apoyándose en "su práctica y su experiencia de la India", Francisco Rodrigues Sylveira concibe, desde una perspectiva asiática, su *Reformação da milícia e governo do estado da India oriental*.[71] Nacido en Lamego hacia 1558, a los 27 años se embarca rumbo a la India, y se encuentra en Goa en 1586. En 1598, después de haber servido desde el golfo Pérsico hasta Malaca, nuestro soldado entra en Portugal y se retira a Lamego, "su patria".[72] No volverá a poner los pies en Asia, pero, "pobre y privado de una pierna",[73] visitará repetidas veces Lisboa, Madrid y Valladolid para presentar su obra y finalmente obtener una pensión anual de 50 000 *réis*. Una docena de años antes del *Diálogo do soldado prático* (1612) de Diogo do Couto que se enfrentaba a los "engaños y desilusiones de la India", la *Reforma* detalla las dificultades que debe afrontar el *Estado da India* a finales del siglo XVI: falta de hombres, pérdida de vidas humanas, incompetencia, corrupción, miopía. De manera más sistemática que el autor de las *Décadas*, Sylveira propone soluciones militares para terminar con el desorden y la corrupción que llevan directamente al naufragio a las empresas portuguesas en esa región del globo. De paso, enuncia las cualidades que hay que reunir para conocer los otros mundos: los candidatos deben poseer "práctica y experiencia" o, a falta de ellas, disponer "de mucha habilidad y destreza y estar habituado a situaciones que

[70] Esa apertura que ya recomendaban Brandão y otros junto con él. Véase, por ejemplo, los "intentos da jornada do Pará" (1618), en Lucinda Saragoça, *Da "Feliz Lusitania" aos confins da Amazônia, 1615-1662*, Lisboa, Cosmos, Santarem, 2000, p. 275.

[71] Ed. por Benjamin N. Teensman y Luis Filipe Barreto, Lisboa, Fundaçao Oriente, 1996, p. 234.

[72] *Ibid.*, p. XX.

[73] *Ibid.*, p. XXIII.

los vuelvan inteligentes".[74] He ahí por qué los expertos de Lisboa, que no hacen más que exportar "la práctica y la experiencia militar de Europa", terminan, todos sin excepción, por perder cuerpo y alma en "ese laberinto de desórdenes".[75] Al igual que sus colegas de otras partes del mundo, Sylveira otorga esta prioridad a lo local y a lo vivido, con la convicción de que aquellos que se quedaron en Europa son incapaces de alcanzar tal grado de conocimiento y de eficacia.[76]

En esta abundante producción que invade entonces la Península se distinguen algunas obras maestras, como la crónica de Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), que nuevamente nos lleva al Perú indígena. Su autor pertenece a una familia de la nobleza india, originaria de la provincia de Lucanas. Demasiado viejo ya para ir a Castilla, tiene cerca de 80 años en 1615 cuando, agotado, arruinado y asqueado por los estragos causados por la dominación española, implora la generosidad de Felipe III: "Agredéscame este seruicio de treinta años y de andar tan pobre, dejando mi casa y hijos y haziendas para seruir a vuestra Magestad".[77] Su texto de cerca de 1200 páginas se inspira en las relaciones ordenadas por la Corona.[78] Rico en medio millar de ilustraciones, está repleto de consejos para contribuir "al buen gobierno y a la justicia" de esta parte del mundo y para expiación de sus pecados.[79] Pero la iniciativa responde, en primer lugar, a motivos personales: los de un individuo frustrado, que se improvisa como portavoz de una nobleza a la deriva y de pueblos abrumados por la injusticia. De allí su pesimismo y la severidad de su balance. Los puntos de vista del indio se oponen radicalmente a los de los españoles establecidos en los Andes. Lejos de la mirada del soberano, las poblaciones indias son víctimas de los curas, de los encomenderos y de

[74] *Ibid.*, p. 234.

[75] Sylveira, 1996, p. 123.

[76] En ese registro de producciones, citemos la relación de Francisco da Costa, "escrivão da feitoria portuguesa de Cochim", que trata de los problemas relacionados con el comercio de la pimienta, en *Remédios ou arbítrios para os males de Cochim*, 1607-1612, en Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, pp. 466-467; véase también *Primor e honra da vida soldadesca*, 1630, de Frei António Freire, *ibid.*, II, p. 469.

[77] Rolena Adorno, *Guamán Poma, Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, Texas University Press, 1988, p. 7; Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols., ed. por John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, México, Siglo XXI, 1989, p. 976.

[78] Adorno, 1988, p. 8.

[79] "Para la enmienda de las herronías y provecho de los infieles de su salvación de sus ánimas, exemplo y enmienda de los cristianos", Poma de Ayala, 1980, I, p. 2.

españoles aprovechados que los explotan de muchas maneras. ¿Cómo, en esas condiciones, imaginar lo que debería ser el lugar de las sociedades indias de los Andes en el seno de la monarquía? Guamán Poma parte de una reinterpretación de la historia local que idealiza el periodo prehispánico y se esfuerza por borrar la tara de la idolatría. En su mente, la conquista española no es más la sanción de una derrota, sino la realización de una *translatio imperii*, es decir, una transferencia de poder libremente consentida.[80] Esto era volver a cuestionar radicalmente el lugar de los españoles en las Indias y en los Andes. Pero ¿estaba dispuesto Felipe III a escuchar a su cronista peruano, más aislado todavía que el soldado de Couto en sus veladas de Goa?

Baltazar Dorantes de Carranza, hijo de uno de los españoles que acompañaron a Cabeza de Vaca en su vagabundeo entre la costa de Florida y el noroeste de México, es también un experto amargado y decepcionado, pero por otras razones. Su alegato nos conduce a nuestro punto de partida, la Nueva España.[81] Sin alcanzar la trágica virulencia de la crónica peruana, expresa todo el malestar de un medio social y el fracaso de un individuo. Su *Relación sumaria de las cosas de la Nueva España* (1604)[82] es contemporánea de la *Grandeza mexicana* de Balbuena y precede en una decena de años a la crónica de Guamán Poma. Contiene la lista de los descendientes de los conquistadores establecidos en México —cerca de 1 000 en 1604—, inventario que debía inspirar la benevolencia del virrey y ayudarlo a favorecer a los descendientes legítimos de los conquistadores reservándoles los cargos del reino de la Nueva España. Dorantes de Carranza aprovecha aquello para emprenderla contra los intrusos llegados de la Península y atacar a los recién llegados que amasan fortunas fáciles mientras los nietos de los conquistadores se hunden en la miseria. Las imprecaciones con las que teje su relación son de una virulencia inaudita:

> ¡Oh Indias! [...] confusión de tropiezos, alcahuete de haraganes [...] banco donde todos quiebran, depósito de mentiras y engaños, hinchazón de necios, burdel de los buenos, locura de los cuerdos, fin y remate de la nobleza, destrucción de la virtud, confusión de los sabios y discretos, devaneo y fantasía de los

[80] Brading, 1991, p. 153.

[81] Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación*, ed. por Luis González Obregón, México, Jesús Medina Editor [1604], 1970.

[82] Ernesto de la Torre Villar, "Baltazar Dorantes de Carranza y la *Sumaria relación*", en Hugo Díaz-Thomé (ed.), *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, 1945, pp. 203-262.

> simples y que no se conocen. ¡Oh Indias! anzuelo de flacos, casa de locos, compendio de malicias, hinchazón de ricos, presunción de soberbios. ¡Oh Indias! algunas calidades pegadas con cera, prendidas con alfileres, juguete de vanos, ascensión de livianos y desvergonzados, trujamán de trampas [...] ¡Oh Indias! [...] dibujo del infierno, tráfago de behetría.[83]

De allí a preguntarse si esta maldición está vinculada con los excesos mismos de la conquista hay un paso que Dorantes de Carranza parece a punto de dar cuando proclama que los españoles no tienen de ninguna manera "el derecho de despreciar y maltratar a otros".[84] Algunos años después, el eco de esta toma de conciencia resuena en la indiana Goa: "Lo peor que aquí encontramos somos nosotros que llegamos a destrozar una tierra maravillosa con nuestras mentiras, nuestras falsedades, nuestros engaños, nuestras estafas, nuestras codicias, nuestras injusticias y otros vicios que aquí callo".[85]

Alegato en Cabo Verde para las élites locales lusoafricanas, defensa de la nobleza india de los Andes[86] y de las poblaciones indígenas en Perú o apología de los criollos en la Nueva España: esos objetivos, al igual que los contextos sociales y étnicos, varían tanto como una monarquía católica, mosaico planetario donde se imbrican situaciones y sociedades muy diversas. Cada uno de esos puntos de vista expresa las contradicciones, los atolladeros y las esperanzas de mundos que se mezclan y emergen o se sumergen en las diferentes partes del globo sometido a los ibéricos. Todos trabajan para atar a Europa a universos sometidos a las angustias de la colonización y arrastrados por el flujo de la mundialización ibérica.

[83] Dorantes de Carranza, 1970, p. 113.
[84] Brading, 1991, p. 153; Dorantes de Carranza, 1970, p. 64.
[85] Couto, 1988, p. 138.
[86] Aunque Felipe Guamán Poma defienda en su conjunto a las poblaciones indígenas de los Andes, es, ante todo, el portavoz de su grupo, el de los caciques principales; Brading, 1991, p. 159.

IX. LAS HERRAMIENTAS DEL CONOCIMIENTO Y DEL PODER

> Hoy, gracias a los portugueses, se aprende más en un día que en cien años con los romanos.
>
> GARCIA DA ORTA,
> *Colóquios dos simples*, 1563

SI CONTINUAMOS detrás de todos nuestros expertos, corremos el gran peligro de transformar esta vuelta al mundo en un interminable periplo. ¿Dónde hallar tiempo para acompañar al dominico João do Santos por las asfixiantes riberas del África oriental, para observar con Sarmiento de Gamboa a los nativos de las islas Salomón, para visitar las pagodas de la India o remontar el Amazonas en dirección a Quito y los Andes ecuatorianos? La proliferación de experiencias y saberes en las tierras de América, de Asia y de África en el interior de la monarquía y de sus confines plantea la dificultad de la elección. Esta avalancha de relaciones, de cartas, de descripciones e historias traduce en palabras y a veces en imágenes una mundialización de las miradas, además de captar las miríadas de interacciones que la presencia ibérica engendra en las otras partes del mundo.

COMUNICAR

¿Qué significa relacionar los mundos entre sí? Es, en primer lugar y por más anacrónico que ese término pueda parecer hoy, hacer que se comuniquen. Si el criollo mexicano Dorantes de Carranza describe a los pueblos indígenas de las Indias es, nos explica, "porque se conozcan por todos los que de ellas [*sc.* las Indias] no tienen noticia, no ser solas en el orbe ni tampoco las peores que hubo en él".[1] En otro rincón del orbe, Francisco da Costa, un notario de la *feitoria* de Cochin, especialista en el comercio de la pimienta y de las desdichas de la India portuguesa, insiste también en la

[1] Dorantes de Carranza, 1970, p. 64.

misma idea: "Se tiene razón en elogiar a los que escriben si lo hacen con la intención de *comunicar* lo que saben a quienes quieren saberlo".[2] Años atrás, cediendo a la presión de sus allegados, Garcia da Orta, el médico de Goa, cambió el latín por el portugués "con el fin de *comunicar* mejor los frutos [de sus obras]".[3] En el decenio de 1520, Hernán Cortés hizo ofrecimientos de amistad al rey de Cebú: "y pues estamos tan cercanos, y en muy poca distancia de tiempo nos podemos comunicar".[4]

La comunicación de las "cosas" lejanas alimenta la circulación entre los mundos y estrecha los vínculos que los unen. Cualquier contacto debe en su momento favorecer el ensanchamiento de los saberes. A inicios del decenio de 1560, en su insaciable sed de información y de novedades, el portugués Garcia da Orta expresa el deseo de que se sepa mucho más de China, "pues ésta ya tiene muchas relaciones con los portugueses".[5] Es verdad que las autoridades chinas parecen más bien reacias a los intercambios, porque "el rey de China descubrió que una intensa *comunicación* con la gente de afuera podía provocar levantamientos y, so pretexto de navegar al extranjero, muchos chinos se volvían ladrones que atacaban las tierras de las orillas del mar".[6]

Los grandes descubrimientos han acelerado la difusión del conocimiento: "Hoy, gracias a los portugueses, se aprende más en un día que en cien años con los romanos. [Se sabe mais em hum dia agora pelos Portuguezes, do que se sabia em 100 annos pelos Romanos.]"[7] Muchos expertos trabajan pronto y bien. Con frecuencia la información se atrapa al vuelo, al azar de un encuentro o durante el paso de un especialista indígena o extranjero. Al dominico Gaspar da Cruz le basta haber pasado seis semanas en Cantón para ser capaz de escribir un tratado sobre China. El agustino Juan de Grijalva invierte sólo 18 meses en la redacción de su crónica de México, tiempo tan breve que su revisor se pregunta cómo su autor pudo "leer tan diferentes, y tan largas relaciones" y le otorga el título de "Hércules de muchos mundos".[8] Gracias a una estancia de siete años en México, el médico Fran-

[2] Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 468.

[3] Orta, 1891, I, p. 11. Orta adquirió su saber "comonicando com medicos e pessoas curiosas"; *ibid.*, p. 11. El médico valenciano Dimas Bosque desea que el libro de Orta pueda "cunctas Europae Academias peragrare".

[4] Cortés, 1963, p. 477.

[5] Orta, 1895, II, p. 277.

[6] Cruz, 1997, p. 224.

[7] Orta, 1891, I, p. 210.

[8] Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa [1624], 1985, p. 9.

cisco Hernández produce una obra científica colosal que suscita el interés de España, Italia y Flandes. La rapidez con la que Diogo do Couto encadena sus *Décadas* dedicadas a la historia de la India portuguesa también es asombrosa.

A la aceleración de la escritura se agrega la de la investigación y la de la compilación; esto, hay que decirlo, se hizo al precio del plagio, que permite ganar un tiempo precioso. Esta fácil solución es por entonces la regla en todas las partes del mundo.[9] Pero el plagio no sólo es una economía de tiempo y de trabajo, es también la mejor manera de hacer circular informes que de otra manera estarían condenados al olvido. Rentabiliza y salva conocimientos que muchas veces se consignaron en las peores condiciones, como el manuscrito de aquel portugués, Galiote Pereira, que pasó mucho tiempo en las prisiones chinas y que el dominico Gaspar da Cruz explotó hasta el límite para redactar su tratado sobre China. No obstante, a veces sucede que, cuando la materia es inmensa y constantemente el término se aplaza, el trabajo del experto invade el espacio de toda una vida. Eso les sucede al franciscano Sahagún, al dominico Durán y al peruano Guamán Poma, que confiesa haber pasado cerca de 30 años redactando su crónica.[10] Hoy en día, el hombre y la obra terminan por confundirse en nuestro espíritu.

Antiguos y modernos

En ningún sitio se preguntan por la categoría, la historia y el devenir de las nuevas tierras sin recurrir a un bagaje clásico que organiza el marco del pensamiento y lo alimenta con múltiples referencias. De México a Goa, pasando por Manila y Nagasaki, a pesar de las distancias oceánicas que los separan de las bibliotecas y de las librerías europeas, nuestros expertos beben de los mismos fondos heredados de la Antigüedad grecorromana y los Padres de la Iglesia, enriquecidos con aportaciones de teólogos, de eruditos y de viajeros medievales. Nadie, aun si la consulta de primera mano está lejos de ser la regla, se libra de la tradición letrada del Renacimiento. Lo que aguijonea a los expertos y orienta las investigaciones antes de ordenar las observaciones es precisamente la confrontación o el choque entre su formación humanista, que es más o menos consistente, y las realidades que han observado. Eso es lo que impulsa al médico Francisco Hernández a

[9] Gaspar da Cruz retoma el tratado de Galiote Pereira, en Cruz, 1997, p. 32.
[10] Brading, 1991, p. 164.

confrontar en México su traducción y su comentario de Plinio con sus descripciones de plantas de la Nueva España, "para que la historia natural de ese mundo pueda unirse con la del otro".[11] Eso es lo que explica que un tratado redactado en el Asia portuguesa, y que sólo concierne a esa parte del mundo, el *Soldado prático* de Diogo do Couto (1612), esté lleno de alusiones a la Antigüedad. A lo largo de sus páginas, los mejores autores —Cicerón, Vegecio, Apiano, Tito Livio, Hircio,[12] Plutarco— y los ejemplos ilustres —Diógenes, Temístocles, Alejandro, Pompeyo, Piteas, César, Tiberio— no dejan de desfilar para apoyar el razonamiento del experto que pretende "dar razón de toda cosa".[13] Agregar algunas palabras griegas no hace daño. La lectura de los "antiguos" ayuda a diagnosticar la decadencia de la India portuguesa, "el estado miserable en el que ha caído";[14] puede también inspirar los medios para remediarlo ofreciendo su parte de certidumbres, de modelos y de valores perennes.

Los expertos interpretan los mundos que descubren con la vara de las categorías y las rejas del pensamiento antiguo, principalmente con el de Aristóteles. Antes de emprender la descripción de los pueblos amerindios, el criollo mexicano Dorantes de Carranza siente la necesidad de proponer una serie de explicaciones teóricas sobre las seis "causas naturales" que condicionan el entendimiento humano. Rodeo no tan pedante como podríamos creerlo, porque le permite explicar la unicidad del género humano y su diversidad: "y esta es la causa por que vemos y parecen algunos hombres más sutiles y más ingeniosos que otros y de las virtudes naturales del ánima más adornados".[15] Al citar a Aristóteles y a santo Tomás de Aquino, Dorantes de Carranza no hace más que explotar enseñanzas que quizás en su adolescencia recibió de los jesuitas de México. Ese reflejo trivial ilustra vivamente los frutos de la mundialización del sistema educativo que la Compañía predica. Nada más banal que ver a Francisco Hernández en México y a su colega Garcia da Orta en Goa recurrir a la teoría de los cuatro humores de Galeno —la sangre, la flema, la bilis negra y la amarilla— para explicar la acción terapéutica de las plantas que recogen y estudian.

Llevados por la movilización y la mundialización, los clásicos dan la

[11] "Memorial al rey", diciembre de 1577/enero de 1578, en José Toribio Medina, *Biblioteca hispanoamericana (1493-1810)*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1959, II, p. 292.

[12] Couto, 1988, pp. 96, 107, 108.

[13] *Ibid.*, pp. 110-112.

[14] *Ibid.*, pp. 25, 104, 109, 101.

[15] Carranza, 1970, pp. 64-65.

vuelta al mundo. Homero, Aristóteles,[16] Ptolomeo, Plinio, César, Ovidio,[17] Flavio Josefo,[18] Diódoro de Sicilia,[19] Isidoro de Sevilla y Marco Polo figuran entre los autores "mundializados". A ellos se agregan el médico griego Dioscórides, Avicena, Galeno, el filósofo árabe Rhazes y muchos otros que encontramos lo mismo bajo la pluma de Diogo do Couto[20] que bajo la de Garcia da Orta o la de Juan de Cárdenas.[21] Ya sea que leamos al portugués cristiano nuevo Ambrósio Fernandes Brandão o al criollo mexicano Baltazar Dorantes de Carranza, que nos extraviemos en las digresiones de la *Relación sumaria de las cosas de la Nueva España* (1604) o de los *Diálogos de las grandezas de Brasil* (1618),[22] las referencias a la Antigüedad se suceden inextricablemente imbricadas en las descripciones de las nuevas tierras. Heródoto, Plinio, Séneca, Estrabón, Diódoro de Sicilia, Isidoro de Sevilla,[23] se leen lo mismo en Goa que en México, Salamanca o París.

Nuestros expertos no son humanistas extraviados, condenados a la amarga soledad de los exilios lejanos. Los textos que citan y a veces critican circulan por toda la Europa del Renacimiento. Ni más ni menos, se comportan como todos los letrados del Viejo Mundo con los que comparten la formación, las muletillas y los defectos, por ejemplo, las citas de segunda o de tercera mano que, como ya se ha dicho, les permiten ahorrarse interminables lecturas o colmar lagunas de las bibliotecas de las que disponen. Así, por la *Chorografía* de Gaspar Barreiros, publicada en Coimbra en 1561[24] y que tiempo atrás había ofrecido una lista de referencias a su compatriota Garcia da Orta, Diogo do Couto conoce a Beroso, el astrónomo de Babilonia, a Diódoro de Sicilia y a Anio de Viterbo.

Desde la ciudad india de Tlaxcala (1585), el mestizo mexicano Diego Muñoz Camargo celebra a los humanistas del Renacimiento —"son los ingenios humanos tan ilustrados de claridad y sutileza en estos tiempos"—,[25]

[16] Couto, 1988, p. 26.

[17] Sobre Ovidio, Cruz, 1997, p. 123.

[18] *Ibid.*, 1997, p. 99.

[19] Couto, 1988, p. 21.

[20] *Ibid.*, p. 97.

[21] Entre las fuentes del médico sevillano (p. 87) se encuentran Cornelius Celsius, Andrés Laguna, Petrus A. Mathiolus, Nicolás Monardes, Pedro Mexía y Oliva Sabuco.

[22] Brandão, 1997, p. XL.

[23] Dorantes de Carranza, 1970, pp. 54, 60; Couto, 1999, II, pp. 314, 227, 301; Loureiro, 1998, p. 395.

[24] Couto, 1999, II, p. 135.

[25] Muñoz Camargo, 1984, p. 33, también evoca la necesidad de conocer la "filosofía y geométrica y aritmética".

movido, sin duda, por el secreto deseo de formar parte de sus filas. Ni siquiera se le ocurre cerrar la descripción de la provincia india sin citar al "divino Platón", sin invocar al "famoso Vegecio", sin mencionar a Ptolomeo ni recordar una anécdota del rey Artajerjes, extraviando al curioso lector de México en la antigua Persia.[26] Si el lusoafricano Almada es menos prolijo en ese tipo de referencias, no puede dejar de evocar el sitio de Numancia para describir el canibalismo de los sumbas o de los manes y de esa manera denigrar mejor a los africanos, "pues la gente de Numancia no era la que sitiaba, sino los sitiados".[27] Algunos años atrás, esta Numancia de la Antigüedad, tan familiar a los letrados ibéricos, había inspirado a Miguel de Cervantes su *Cerco de Numancia*, una de las obras maestras del teátro español.[28] En América, la romanización de los pasados no europeos se volvió casi un ejercicio de estilo; los 12 incas se vuelven semejantes de los 12 Césares, y Cuzco, la capital de su imperio, pasa por haber sido el ombligo del mundo.

No sorprende que los cronistas originarios de la península ibérica hayan constituido una mina de información constantemente consultada o solicitada. Diogo do Couto lee tanto a Ruy González de Clavijo, embajador de Castilla ante los mogoles, muerto en 1412 y autor de una *Vida del gran Tamerlán*,[29] como al historiador Fernando del Pulgar (¿1436?-¿1493?).[30] Manuscritos o impresos, los textos inspirados por el descubrimiento de las nuevas tierras ofrecen fuentes donde cada cual abreva a su antojo. Es obvio que las grandes crónicas de las Indias occidentales son documentos de primer orden para los habitantes de la América española. A ellas se agregan epopeyas en verso como la *Araucana*, de Ercilla, la *Conquista y Nuevo Mundo*, de Francisco de Terrazas,[31] "excelentísimo poeta, toscano, latino y castellano", de quien Baltazar Dorantes de Carranza copia y pilla largos extractos.[32] Las obras de Bartolomé de Las Casas constituyen otra fuente inagotable. En México, Dorantes de Carranza, al igual que Guamán Poma de Ayala en Perú, explota su *Apologética historia sumaria*. Aquél, por su

[26] *Ibid.*, p. 33.

[27] Almada, 1994, p. 116.

[28] Miguel de Cervantes, *Obras completas*, México, Aguilar, 1991, I, pp. 169-206.

[29] Sevilla, 1582.

[30] *Mingo revulgo*, en Couto, 1988, pp. 43-44.

[31] Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Primer siglo 1521-1621*, México, UNAM, 1964, pp. XXX-XXXIII.

[32] La epopeya de Terrazas se inspira en la de Ercilla, la *Araucana* (1569), y retoma modelos homéricos y virgilianos.

lado, echa mano de Agustín de Zárate (1555),[33] de Diego Fernández el Palentino, de Gonzalo Fernández de Oviedo y también del jesuita José de Acosta.[34] De la misma manera en Asia, Couto utiliza a todos sus predecesores, a João de Barros, a Fernão Lopes de Castanheda, a Gaspar da Cruz y a otros. Los conocimientos son menos especializados que los de hoy. Los portugueses de Asia leen a los españoles que frecuentaron América y viceversa. En Goa, Diogo do Couto se inspira en la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo para escribir la historia de las Malucas,[35] mientras en México, Juan de Cárdenas saca de los comentarios de Alfonso de Albuquerque con qué dar cuerpo a su comparación de las Indias occidentales con Asia. El siglo multiplica las lecturas cruzadas.

La Italia del Renacimiento ofrece una reserva formidable de textos de todo género, particularmente para quienes describen el Asia. Para presentar a China, Gaspar de Santa Cruz se apoya en el *Suplementum chronicarum* de Jacopo Filippo Foresti de Bérgamo (Venecia, 1483), objeto de muchas ediciones en el siglo XVI. Diogo do Couto cita a humanistas italianos como Flavio Biondo (1392-1463), Enea Silvio Piccolomini, el futuro Pío II (1458-1464), que había introducido una descripción del Asia en su *Historia rerum ubique gestarum*, y también a Pablo Giovio (1483-1552), muy leído en México y en las Indias occidentales. De igual forma, el historiador de las *Décadas* recurre a esa extraordinaria antología que Ramusio puso a disposición de los letrados y de los interesados en el Renacimiento, la colección de viajes *Navigationi et viaggi*,[36] que ofrece un cómodo acceso a las primeras narraciones sobre Asia, las de Jean du Plan Carpin, que viajó para negociar con el khan de los mongoles; las del franciscano Odoric de Pordenone, que entre 1318 y 1330 había atravesado esa parte del mundo, o las más recientes de Niccolo di Conti. Entre los contemporáneos italianos, Couto compulsa —o al menos pretende haber compulsado— a Rafael de Volterra (1451-1522)[37] y a Cambino Florentino (Andreas Cambinus), autor de una obra sobre *El origen de los turcos y del imperio de los otomanos*, publicada en Florencia en 1537.[38] Probablemente tuvo entre sus manos la *Universal fábrica del mundo* de Giovanni Lorenzo d'Anania. Gracias a esa

[33] *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555), en Adorno, 1988, p. 14. Guamán Poma abreva también de Diego Fernández el Palentino, *Historia del Perú*, 1577; *ibid.*, p. 15.

[34] Guamán Poma, 1980, III, p. 997.

[35] Couto, 1999, II, p. 44.

[36] Probablemente en la 2ª edición, Venecia, 1574; *ibid.*, pp. 105, 107.

[37] Couto, 1988, p. 43.

[38] Véase el capítulo V, nota 29.

obra, editada en Nápoles en 1573, habrá conocido las ideas del geógrafo árabe Abul Feda (1273-1331). Ese florilegio de referencias italianas no debe sorprendernos. Gracias a sus cohortes de humanistas y de impresores, gracias también al favor del que goza la lengua italiana, la Italia del siglo XVI desempeña un destacado papel en la difusión de los descubrimientos. La mundialización del conocimiento explica por qué el libro italiano al mismo tiempo que orienta la mirada que los europeos dirigen a las diversas partes del mundo, influye en la manera en que la gente de Goa y de México examina las tierras circundantes o cómo los turcos perciben América.[39]

Se echa mano de otros autores, entre ellos de los que han publicado compilaciones con pretensiones planetarias. Tal es el caso de Giovanni Botero, a quien João do Santos invoca en su *Etiopia oriental* (Évora, 1609),[40] y el de Johannes Boemus, por quien el indio Guamán Poma se interesa. La perspectiva comparatista del *Libro de las costumbres de toda la gente del mundo y de las Indias* —que se lee en una traducción española publicada en Amberes en 1556— sedujo visiblemente al cronista peruano: "Boemus escribió [su crónica] comparando los climas, los ritos, los reyes y la situación de las tierras de todos esos países con las de los indios naturales de ese Nuevo Mundo".[41]

La circulación de libros no provoca forzosamente cambios de mentalidad; a veces sucede lo contrario: refuerza ideas falsas; en México, durante los primeros años del siglo XVII, el criollo Dorantes de Carranza imagina todavía la India, sus ríos y maravillas a través de Estrabón, Heródoto, Plinio y Diódoro de Sicilia,[42] como si los informes frecuentemente fabulosos de los antiguos fueran tan sólidos como los que podían recogerse entre los autores modernos, los comerciantes portugueses o los misioneros que volvían de las Filipinas.

[39] Giovanni Nanni —o Anio de Viterbo— es el autor del falso Beroso, una falsificación que da ilustres raíces históricas a la monarquía hispana. Influye a cronistas como Oviedo, Calancha y Gregorio García.

[40] Santos, 1989, II, p. 10.

[41] Adorno, 1980, III, p. 997. "Hizo [...] un conbentio docticimo llamado Yndiario", Guamán Poma saca de ello reflexiones sobre las migraciones humanas revisadas a la luz de la Biblia y se inspira en ellas en su concepción romanizada del *ayllu* andino.

[42] Dorantes de Carranza, 1970, p. 60.

RIVALIDADES ENTRE AUTORES, RIVALIDADES ENTRE EXPERTOS

Nuestros expertos no dudan en retomar o rectificar a los cronistas que los precedieron. Desde Goa, Diogo do Couto se da prisa en corregir los errores de los europeos, antiguos o modernos, llámense Ptolomeo, Quinto Curcio, Ortelius, Pablo Giovio o Flavio Biondo.[43] En el capítulo de la *Cuarta década* (1602) que consagra a los reyes de Malaca, el cronista portugués reprocha a los mejores autores —João de Barros, Alfonso de Albuquerque, Damião de Góis— no haber comprendido nada de la titulatura de los soberanos indígenas.[44] En su geografía del Gujarat, ataca por turno a antiguos y modernos, trátese de eminencias europeas, como el flamenco Abraham Ortelius o de "todos los otros geógrafos que pusieron el Indo en la bahía de Cambay, cuando está tan lejos como de allí al Sind".[45]

Muchos reprochan a los antiguos haberse formado una idea falsa o incompleta del mundo y acusan a los modernos de hacer lo mismo. Probablemente Garcia da Orta es el que lleva más lejos la doble crítica arguyendo una posición tan excéntrica como privilegiada: "Si yo estuviera en España no osaría decir nada ni contra Galeno ni contra los griegos".[46] Acantonado en un papel de atento valedor, Ruano, su interlocutor castellano en los *Coloquios*, se inquieta del tono demasiado perentorio de sus juicios: "Tengo la impresión de que vosotros destruís a todos los escritores antiguos y modernos".[47] Todavía más retorcido y burlón de lo acostumbrado, Garcia da Orta se defiende: "no hablo mal de los griegos porque son los inventores de las bellas letras, como afirmas, sino porque también son inventores de muchas mentiras y en cuanto a sus costumbres se conducían mal y eran afeminados".[48] Los modernos no encuentran más gracia a sus ojos: "Si queréis conocer mi idea, es necesario que dejéis de lado vuestra afición por esos escritores recientes y os complazcáis en escuchar mis verdades que son dichas sin colores retóricos, pues la verdad se pinta completamente desnuda".[49] La emprende en particular contra los viajeros de la India que le

[43] Couto, 1999, I, p. CXIV.

[44] *Ibid.*, p. 76.

[45] *Ibid.*, p. 503.

[46] Orta, 1895, II, p. 84.

[47] *Ibid.*, p. 244. Véase también el prefacio de Dimas Bosque, que reprocha a los antiguos y a los modernos haber escrito "tanto engaño y fábula" sobre las plantas de Asia; *ibid.*, 1891, I, p. 11.

[48] *Ibid.*, 1895, II, p. 333.

[49] *Ibid.*, 1891, I, pp. 79, 31. La emprende particularmente contra los italianos que "dizem

precedieron. A Ludovico de Varthema lo acusa abiertamente de contar cualquier cosa:[50] "Este autor es un mal testigo de las cosas de la India". Con ello socava la reputación del viajero boloñés, cuyo *Itinerario* (1510), de múltiples ediciones, había sido durante mucho tiempo "una de las mayores autoridades modernas sobre los descubrimientos portugueses en Oriente".[51]

En otras partes del mundo, otros no pierden oportunidad de corregir las ideas establecidas o para desmarcarse de los clichés dominantes. En México, el médico Francisco Hernández reprocha a sus contemporáneos el haber leído mal a los antiguos y, a estos últimos, el haber proporcionado informes sin fundamento.[52] Otro médico, Juan de Cárdenas, imagina que un sabio de la India podría dar una lección a Plinio: "¿Qué pudo dezir ni encarescer Plinio del crocodillo que no escriva el philósopho indiano del caimán desta tierra?"[53] El mestizo Diego Muñoz Camargo, después de regañar a Ptolomeo que pretendió que la zona tórrida era inhabitable,[54] acusa a los primeros franciscanos de haber alterado el calendario indígena al fijar el fin del año indio el 31 de diciembre, "como la cuenta romana". "Teóricos modernos y no gente experimentada, piensan que los reyes mexicanos poblaron las costas y los parajes marítimos con gente llegada de las tierras frías; pienso que es una opinión quimérica y fabulosa; yo sostengo absolutamente lo contrario." Son los españoles, afirma Muñoz Camargo, quienes obligaron a las poblaciones indígenas a cambiar de entorno climático, "habiendo reducido así la mayor parte del mundo".[55] Hemos visto cómo a comienzos del siglo XVII, otro cronista indígena, el mexicano Chimalpahin, acometía a las ciencias europeas oponiendo a las especulaciones de los eruditos la dura realidad de los hechos. Los especialistas se lanzan entre sí los ataques más virulentos. Mientras que en Goa, Garcia da Orta o Diogo do Couto la emprenden contra el cronista español de las Indias, Gonzalo Fer-

mal dos Arabios e de alguns Mouros nacidos na Espanha e de outros da Persia, chamando-lhes maumetistas barbaros".

[50] *Ibid.*, p. 107.

[51] Joan Paul Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 124-126; D. F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, I, *The Century of Discoveries*, Chicago, Chicago University Press, 1965, pp. 164-166. Los médicos de la India y de Turquía tampoco encuentran gracia a los ojos del médico portugués; Orta, 1895, I, p. 145.

[52] Enrique Beltrán, "Francisco Hernández como zoólogo", en Hernández, 1984, VII, p. 228.

[53] Cárdenas, 1988, p. 32. Y más lejos: "cosas que si sólo las oyera Plinio quedara absorto y espantado"; *ibid.*, p. 35.

[54] Muñoz Camargo, 1984, pp. 224, 110.

[55] *Ibid.*, p. 76.

nández de Oviedo, el peruano Guamán Poma abruma al mercedario Martín de Murúa, a sus ojos culpable de no haber sabido llevar a buen puerto su crónica del Perú: "comensó a escriuir y no acabó para mejor dezir ni comensó ni acabó".[56] Lo que no impide a ninguno de los expertos desplegar una modestia de circunstancias y de declararse dispuestos a borrarse tras "otros más expertos y limados ingenios que el mío".[57]

¿Los misioneros son más caritativos o menos exigentes? "Entre nosotros no hay odios entre las diferentes órdenes, mientras que los bonzos se odian entre sí",[58] afirma el jesuita Luís Fróis, ignorando las rivalidades que dividen a los misioneros católicos. Dominicos, franciscanos y agustinos se encuentran la mayor parte del tiempo en competencia y, desde la segunda mitad del siglo XVI, deben confrontar en todas las partes del mundo a una Compañía de Jesús tan tenaz como desbordante de energía, y tan romana y reacia al patrocinio de la realeza. Los conflictos que oponen a los jesuitas con las otras órdenes religiosas en el Japón del siglo XVI son abrumadores. De allí esos libros que responden a otros libros. En su *Etiopia oriental* (Évora, 1609), el dominico João do Santos hace valer las empresas africanas de su orden frente a los rivales ignacianos. La *Conquista espiritual do Oriente* (1630/1636) del franciscano Paulo da Trindade va explícitamente dirigida contra las aserciones del jesuita Maffei, que "con tanta temeridad como audacia se arriesga a afirmar que en la India los hermanos de San Francisco no se ocupan en crear cristianos, sino únicamente en enterrar muertos y cantar misas de réquiem".[59] También estallan fricciones en el interior de una misma orden religiosa. El franciscano Bernardino de Sahagún no duda en denunciar ante el tribunal del Santo Oficio un tratado de su cofrade Motolinía sobre el calendario indio, so pretexto de que lo hubiera hecho "en loor de esta arte adivinatoria".[60] Hay que destruir y quemar un texto tan "perjudicial a nuestra santa fe católica". No se bromea entre correligionarios. Perseguidor perseguido, Sahagún se vuelve en su momento objeto de presiones y medidas desagradables cuando miembros de su orden intentan impedir que continúe con sus investigaciones. Sus intrigas[61] aceleran el tiro

[56] Guamán Poma, 1980, III, pp. 1160, 998 . Murúa es autor de una *Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas* [1611].

[57] Cárdenas, 1988, p. 27.

[58] Fróis, 1993, p. 67.

[59] Paulo da Trindade, *Conquista espiritual do Oriente*, I, Lisboa, Centro de Estudios Históricos Ultramarinos, 1952, p. 5; Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 477.

[60] Sahagún, 1977, I, p. 277.

[61] León-Portilla, 1999, p. 154.

de gracia que oficialmente pone término a la gran obra cuando una orden de 1577 de Felipe II ordena a Sahagún enviar sus escritos a España "sin que quede ni original ni copia".[62]

Experiencias locales y fuentes indígenas

La fuerza de los expertos de la monarquía reposa en la profundidad de su experiencia del terreno,[63] de la que siempre se jactaron. No son teóricos *(contemplativos)*, sino expertos *(baquianos)* —para retomar la oportuna distinción que introduce el mestizo Diego Muñoz Camargo, que muestra una experiencia de 35 años en la región de Tlaxcala—.[64] En Perú, el indio Guamán Poma se formó en la brega durante las grandes investigaciones que en los años 1570 lanzó el virrey Francisco de Toledo sobre la historia y el gobierno de los incas.[65] Las conversaciones con los religiosos y los representantes del rey lo familiarizaron con prácticas e ideas europeas que circulan por los cuatro rincones de la monarquía. En Cantón y en Cuzco, la falta de libros y la sed de información, la necesidad insaciable de comprender y, a veces, el aislamiento y los tiempos muertos favorecen prolijos intercambios. A la sombra de un claustro andino o en la mesa de un comerciante chino o de Goa se escucha, se asombra, se pregunta, se discute y se toma nota.

Ya sea que se desarrolle en la casa, en los puertos, en las plazas y los mercados, en los edificios públicos o en los palacios de los príncipes indígenas, el aprendizaje oral forma parte de una experiencia física, cotidiana, incansablemente repetida del mundo local. Al remontar los interminables ríos, al bordear las costas que terminan por volverse familiares, al azar de un naufragio del que milagrosamente se logra escapar, los hombres se inician en aromas, en formas, en sonidos extraños de las hablas indígenas. En África, cuando el lusoafricano Almada toma la pluma sabe de lo que habla, pues "vio la mayor parte de ella y pudo conocer muchos ríos que remontó a través de muchas leguas".[66] Los continuos desplazamientos de Díaz de Guzmán en la región del Río de la Plata, los forzados vagabundeos de Cabeza

[62] *Real Cédula* de Felipe II, 22 de abril de 1577, en *Códice franciscano...*, 1944, p. 267.
[63] Dorantes de Carranza, 1970, p. 63.
[64] Muñoz Camargo, 1984, p. 34.
[65] Brading, 1991, p. 150.
[66] Almada, 1994, p. 22.

de Vaca en lo que vendrá a ser el sur de los Estados Unidos o los de Mendes Pinto en el imperio chino, una estancia corta, pero intensa (Cantón) o una sedentarización duradera (Goa, México), confieren a los testimonios esa familiaridad de las cosas que se han visto, esa espesura de los sentidos, esa dosis de asombro y, a veces, de incomprensión confesada que falta a tantos textos de quienes nunca han salido de Europa. La niñez que se pasó en el mismo lugar produce el mismo efecto. El dominico Durán, sevillano llegado casi a la edad de cinco años a México, nunca olvidó los juegos que compartió con los jóvenes indios en las callejuelas de Texcoco.

Nuestros autores deben esta ventaja a los contactos privilegiados que mantienen con los mundos que los rodean. Para empezar, con los informantes locales y los expertos indígenas que, ya se trate de esos "testigos oculares" de los que ceremoniosamente habla Guamán Poma o de esos portugueses que Gaspar da Cruz encontró en Cantón, son omnipresentes.[67] El contacto puede hacerse de manera más sistemática. Los religiosos de México multiplicaron los diálogos o el "palabreo" con los indios que conocían mejor las "cosas curiales, bélicas y políticas y aun idolátricas".[68] El mismo Sahagún nos describe detalladamente esta experiencia. En 1561

> fui a morar a Santiago de Tlatelolco, donde juntando a los principales les propuse el negocio de mis escrituras y les demandé me señalasen algunos principales hábiles, con quien examinase y platicase las escrituras que de Tepepulco traía escritas. El gobernador con los alcaldes, me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito.[69]

Sin esas inapreciables colaboraciones, sin la ayuda de los intérpretes —*nahuatlatos* de México, *lenguas* de la América española, *línguas* del mundo portugués—, sin los médicos indígenas de México o de la India, cualquier indagación habría fracasado. Diogo do Couto, que, a lo que parece, no dominaba ninguna lengua asiática, se procuró intérpretes capaces de traducirle o de resumirle oralmente las crónicas persas que relataban la

[67] Gaspar da Cruz, 1994, evoca los testimonios de un viejo chino y también de un señor de Persia, p. 28.
[68] León-Portilla, 1999, p. 206.
[69] Sahagún, 1977, I, p. 78.

historia de los grandes mogoles. En México, la obra de Francisco Hernández está tachonada de alusiones a los conocimientos de los especialistas indígenas: "los médicos indios afirman", "los médicos indios aseguran saberlo por experiencia certísima", "es bien sabido de los médicos indios, por frecuente experiencia", "como piensan los médicos indios".[70] Su indagación nos lleva por los hospitales de la ciudad de México y de sus regiones donde médicos europeos e indígenas, que cotidianamente se enfrentan con la enfermedad y la muerte, trabajan hombro con hombro. En Santiago de Cabo Verde, los encuentros se llevan a cabo en circunstancias menos dramáticas. André Donelha sabe explotar sus vínculos de amistad con nobles refugiados en el archipiélago, como con los sapes (o temnes) de la Sierra Leona:[71] "[He conversado] con gran cantidad de fulos, de jalofos y de mandingos en Guinea, y con muchos que se volvieron cristianos y casaron en esta isla".[72] A los *línguas* africanos se les aprecia en su justo valor: Lorenço Nunes se vuelve "portero" de la fortaleza de Axen, y en 1540 un negro, André Dias, ve confirmarse las ventajas contiguas a su cargo de "lengua de la costa de Malagueta".[73] En México, el mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ocupa varios cargos de juez.

Por norma, un cargo oficial en el lugar mismo facilita la recolección de información: el protomédico Francisco Hernández, en México, y el cronista del rey, Diogo de Couto, en Goa, están al servicio de Felipe II. Pero ni siquiera en esas condiciones los informantes locales son siempre dóciles. Francisco Hernández se queja de sus colegas indígenas que se niegan a confiarle lo que saben sobre las plantas del país: "ocultan sus propiedades con mucho secreto", aunqne a fuerza de presiones y de perseverancia se logre arrancarles lo que ocultan.[74] ¡Quién no quisiera saber más sobre los métodos de los servidores de Felipe II que tropiezan con el silencio o con la retención de información! No todos los nativos son cristianos. El lusoafricano Donelha frecuenta a los *bixirin*, es decir, a los marabúes de los mandingos musulmanes.[75] Gaspar da Cruz se entrevista con monjes budistas, Diogo do Couto interroga a musulmanes, y los indios de Río de la Plata con

[70] Hernández, 1959, II, pp. 43, 85, 86, 76; III, p. 131.

[71] Horta, 2000, pp. 113, 123, 127. Donelha describe la invasión Fulbe que sucede en la segunda mitad del siglo XV apoyándose en la tradición oral, familiar y africana, particularmente en el testimonio de fulos ancianos que llegaron a establecerse a Cabo Verde.

[72] Donelha, 1977, p. 23.

[73] Bethencourt y Chaudhuri, 1998, I, p. 429.

[74] Hernández, 1959, II, p. 163; III, p. 294.

[75] Horta, 2000, p. 113.

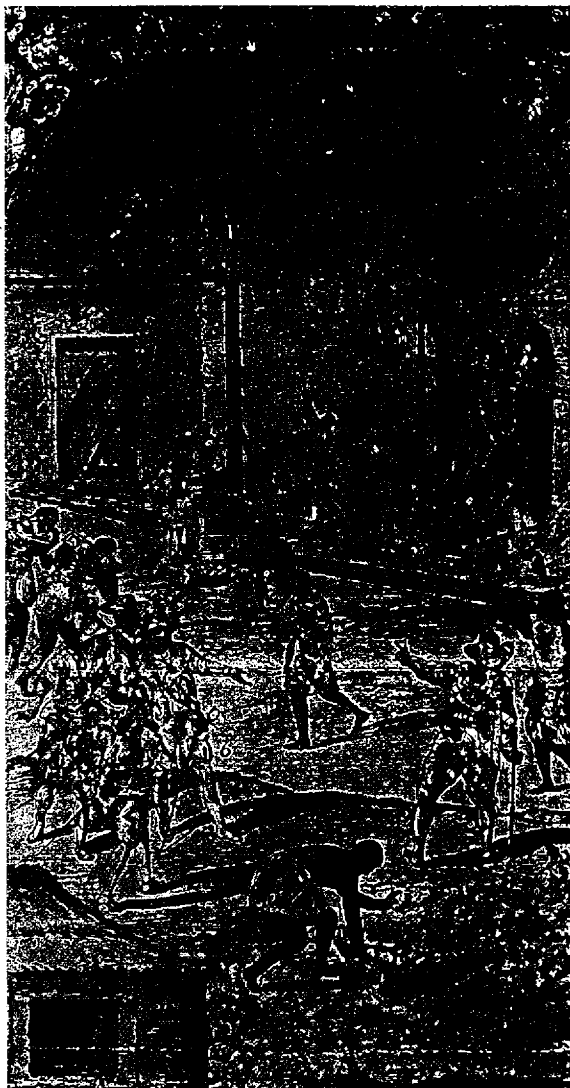
LÁMINAS



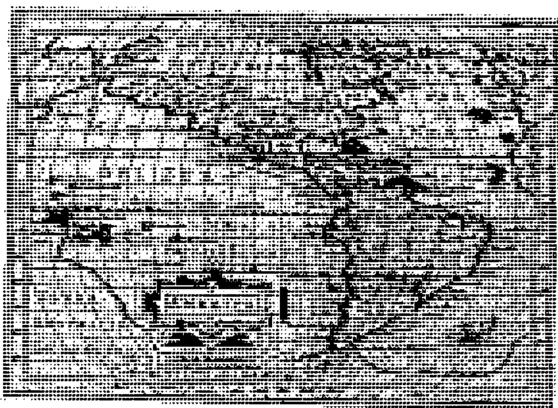
Arribo de un barco portugués a Goa, tapiz persa, siglo XVII. Österreiches Museum für Angewandte Kunst, Viena. Erich Lessing. © akg-images



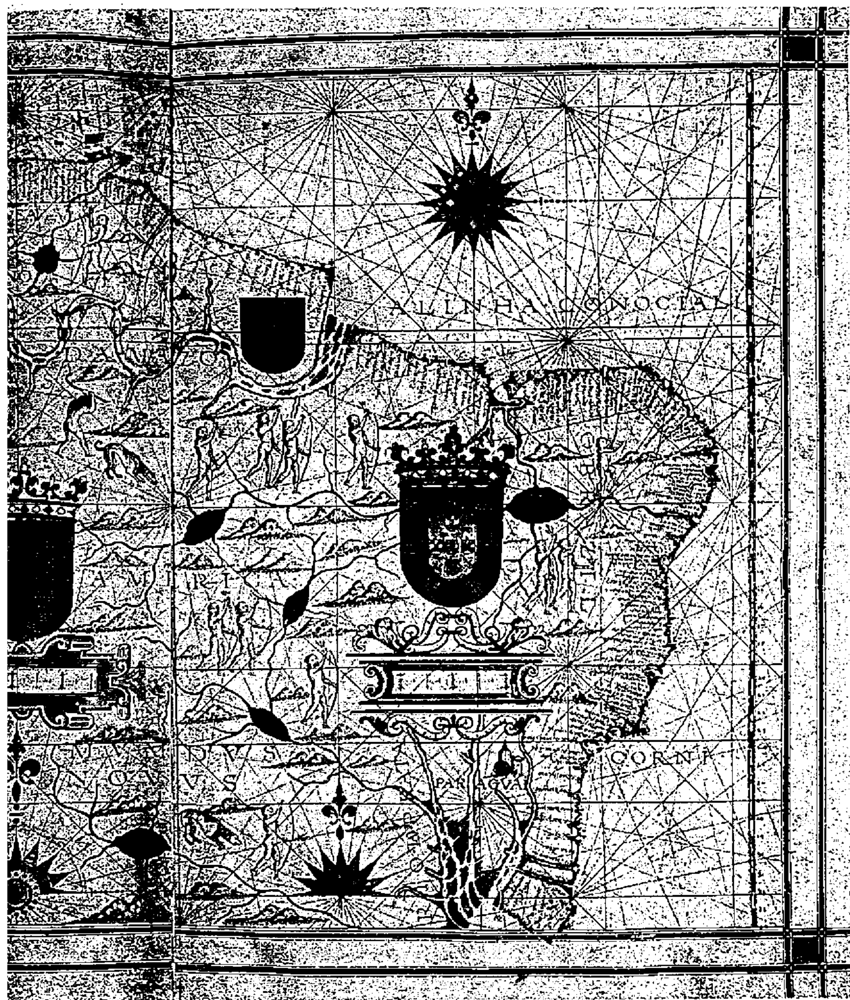
El mar de China, Taiwan y la costa oriental china (detalle), Stefano Buonsignori, 1575-1584. Rabatti-Domingie. © akg-images



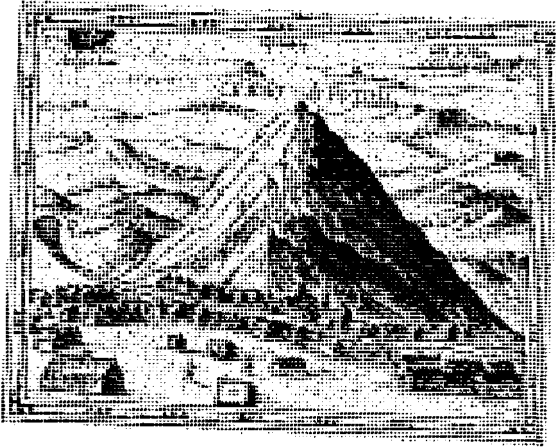
Sistema de repartimiento, Miguel y Juan Gonzales, 1698.
Museo de América, Madrid. © akg-images



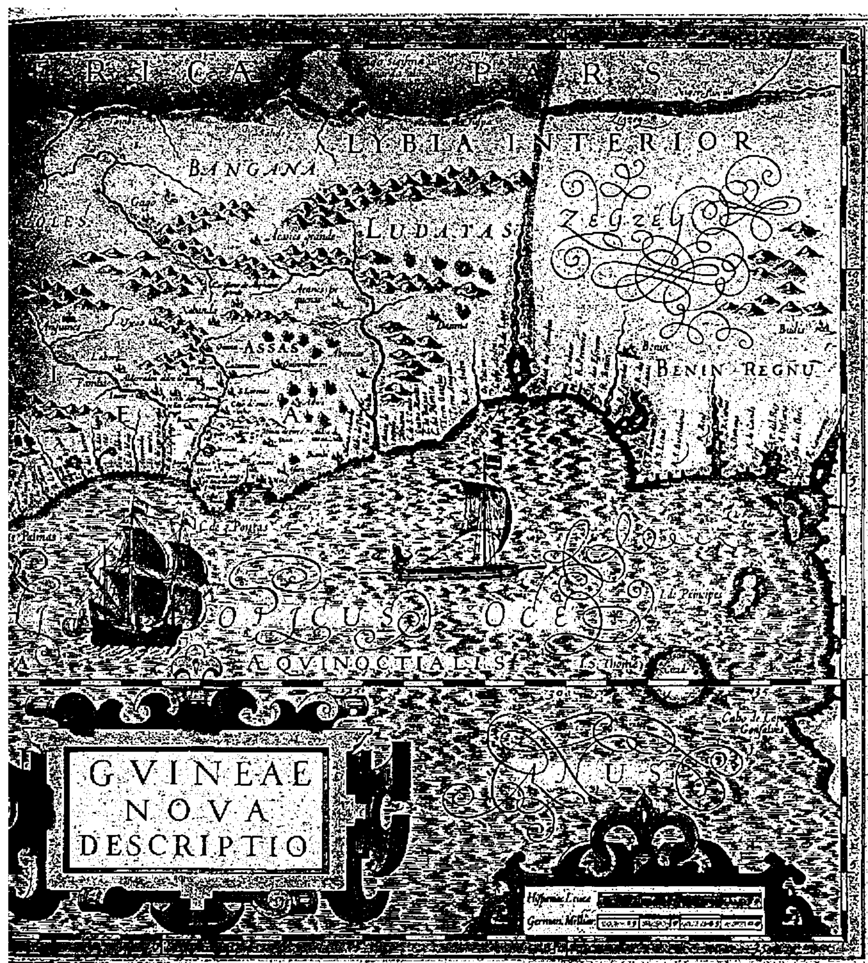
América, Petrus Bertius, en Antoine de Herrera,
Description des Indes occidentales, Amsterdam, 1618-1619.



América del Sur, Fernão Vaz Dourado, 1580. Bayerische Staatsbibliothek, Munich. © akg-images



Las minas de oro del Potosí (anverso), Petrus Bertius, en Antoine de Herrera, *Description des Indes occidentales*, Amsterdam, 1618-1619. © akg-images



Guineae nova descriptio [Nuevo mapa de Guinea], *ca.* 1625, grabado anónimo. © akg-images



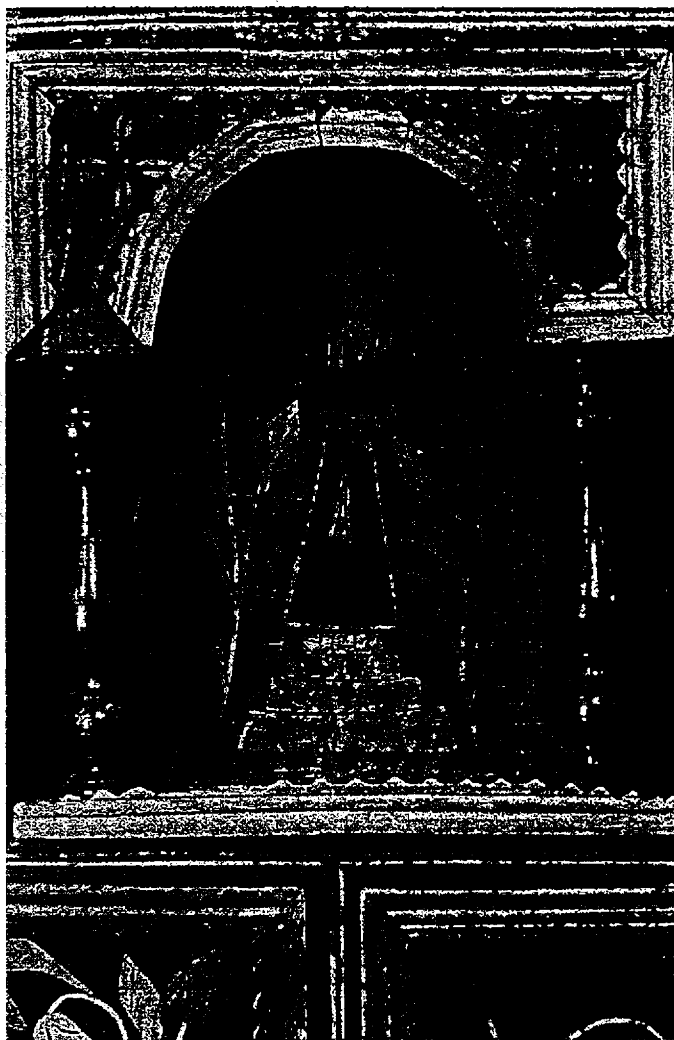
Soldado portugués en África occidental, siglo XVI.
Palais des Oba, Benín. Werner Forman. © akg-images



Goa, *ca.* 1600, grabado. © akg-images



Mapa de Cabo Verde, *ca.* 1585, MS Egerton. British Library, Londres.
Rabatti-Domingie. © akg-images



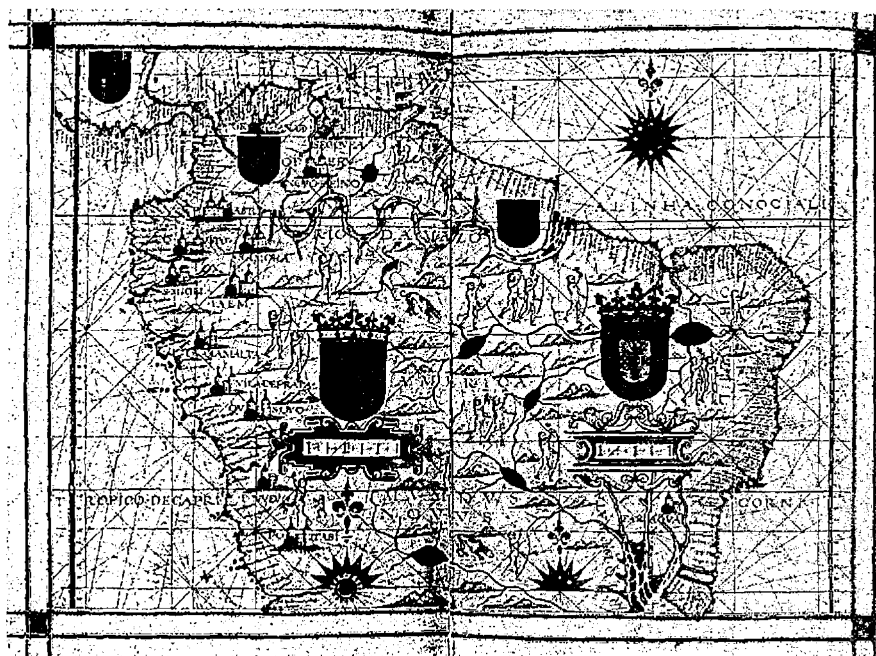
Misionero jesuita del Chaco, cofre de madera, *ca.* 1650. Museo Colonial Chareas, Sucre. Gilles Mermet. © akg-images



Perico, Jacopo Ligozzi, 1577-1591. Galleria degli Uffizi, Florencia. Orsi Battaglini. © akg-images



Agave, Jacopo Ligozzi, 1577-1591. Galleria degli Uffizi, Florencia. Orsi Battaglini. © akg-images



Mapa de Panamá, Fernão Vaz Dourado, *ca.* 1580. Bayerische Staatbibliothek, Munich. © akg-images



Mercado de esclavos en Fort Maurice, Brasil, extraído de Zacharias Wagner, *Tierbuch*, Dresde, f° 106 r°, 1634. © akg-images



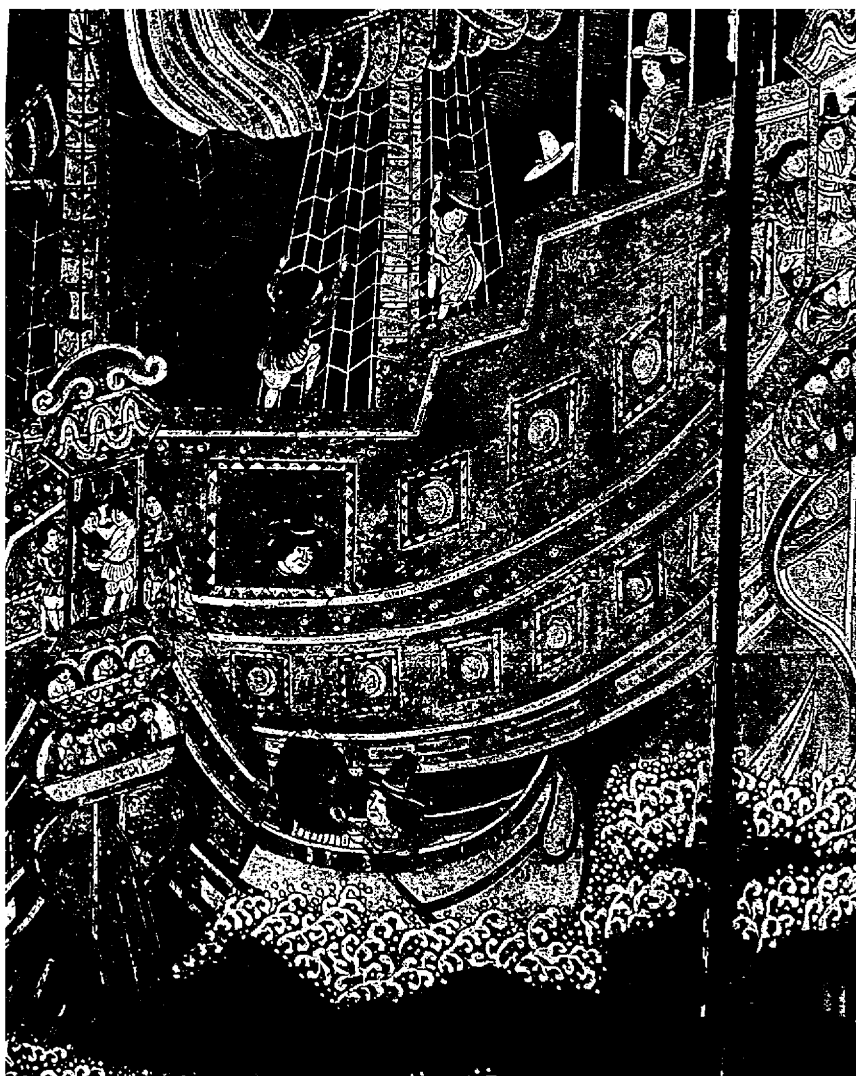
Tolomeo, ilustración del siglo xv, extraído de *Cosmographie de Ptolémée*, MS v. F. 32 f° 2 v°. Biblioteca Nazionale, Nápoles. Nimatallah. © akg-images



Credo escrito en jeroglíficos de la región del Chaco, pergamino pirograbado (detalle), siglo XVII. Museo Casa de Murillo, La Paz. Gilles Mermet. © akg-images



Ceremonia de ofrendas y procesiones, en Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*, 1569-1575, *Codex Matritense*, f° 4. Biblioteca del Palacio Real, Madrid. © akg-images



Embarcación portuguesa en Macao, detalle de un biombo chino, 1577. Werner Forman. © akg-images



Portugués a caballo en Macao, detalle de un biombo chino, *ca.* 1650. Werner Forman. © akg-images



Mercader portugués en Japón, detalle de un biombo japonés, 1620. Art Institute, Chicago. Werner Forman. © akg-images



OS
LVSIADAS
DE LVIS
de Camoes.

¶ *Polo original antigo
agora nouamente
impressos.*

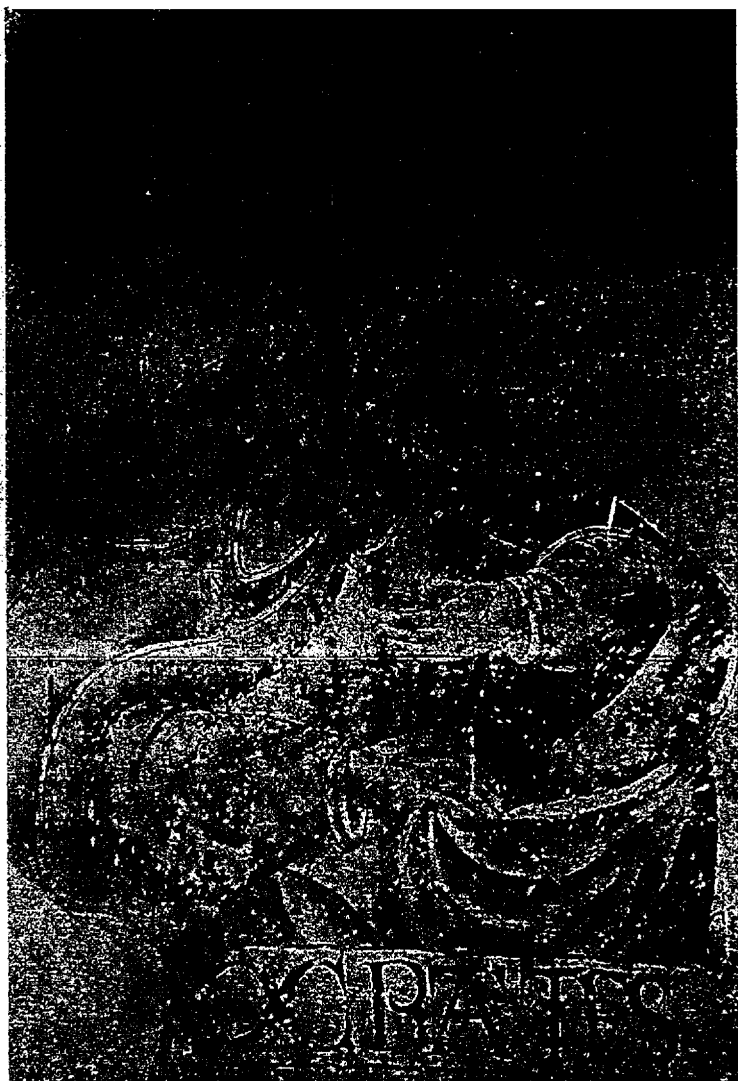
EM LISBOA,
Com licença do Sancto
Offisio & Priuile-
gio Real

Por Manoel de Lyra. 1597.
A custa de Esteuão Lopez mer
cador de liuros.

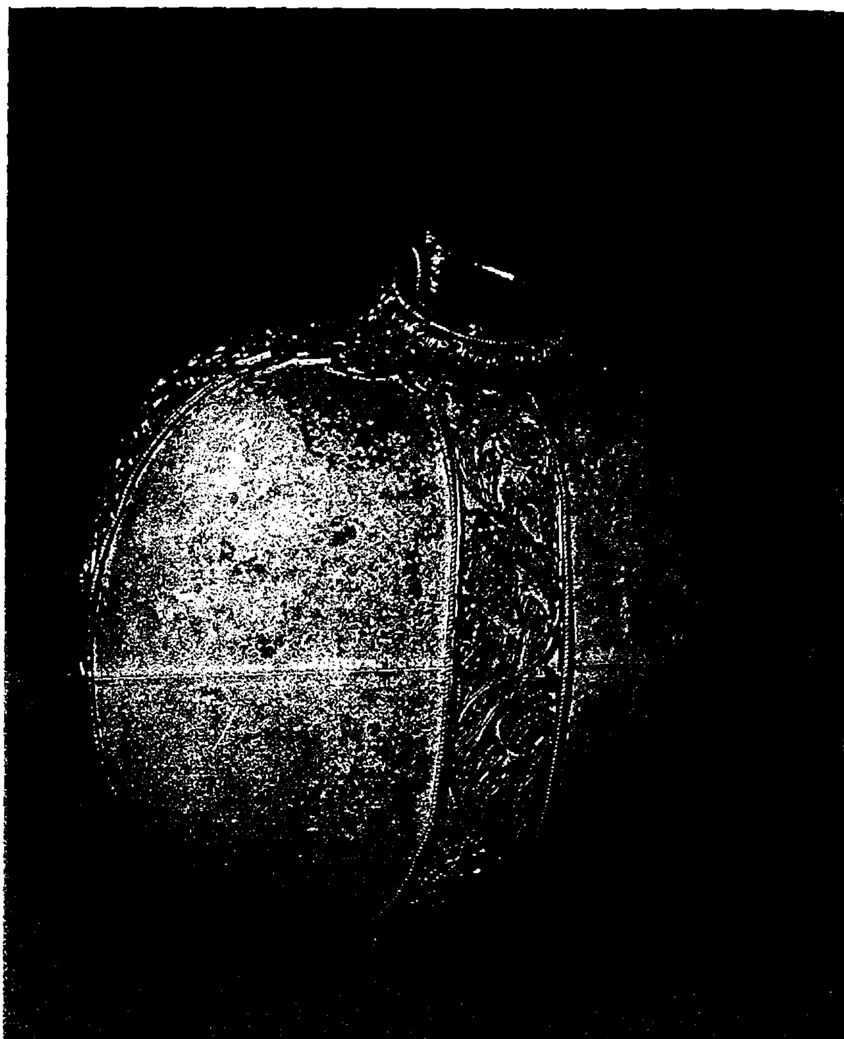
Frontispicio de la primera edición de *Los lusiadas*, de Luís de Camões, Lisboa, 1597, ed. Manoel de Lyra, Lisboa. © akg-images



Salero de Sierra Leona, siglos XV-XVI. Museum für Völkerkunde, Viena. © akg-images



Retrato de Sócrates (detalle), México, mediados del siglo XVI. Iglesia de San Agustín, Atotonilco el Grande. Gilles Mermet. © akg-images



Bezoar, Goa, siglo XVII. Kunstkammer, Kunsthistorisches Museum, Viena. © akg-images



Matteo Ricci, grabado, 1602. © akg-images

los que se cruza Diego de Guzmán también son paganos. Garcia da Orta entrevista a médicos musulmanes e hindúes y no duda en discutir con judíos, como con ese Isaac del Cairo, "hombre discreto y conocedor de muchas lenguas" y que en 1537 se encontraba en Lisboa, o con ese "boticario", "de lengua española, judío por falsa religión y que se pretendía originario de Jerusalén"[76] a quien en Goa pregunta sobre el cardomomo.

También se obtienen informes por medio de contactos con otros europeos que se han quedado en un sitio. "Conseguí mi información con personas expertas que conocían esas regiones —escribe el lusoafricano Almada— [...] Me informé sobre todas esas cosas con nuestros expertos de esas regiones así como con los mismos negros."[77] Capitanes y pilotos le proporcionan datos exactos sobre tierras que le interesan. ¿De qué otra manera explicar la precisión con la que describe la posición de la Sierra Leona que se extiende del "Cabo de Verga, a nueve grados y dos tercios, hasta las partes bajas de Santa Ana, que se encuentran a siete grados de latitud", sobre 80 kilómetros de costa?[78] En China, el dominico Gaspar da Cruz aprovecha su relación con un comerciante veneciano que conoció en Cantón, un tal Jorge de Melo, "capitán del viaje a Pegu", y con compatriotas que han tenido todo el tiempo, para observar China desde los calabozos donde se pudrían.[79] No es sorprendente que las sobrepobladas prisiones del celeste imperio, gracias a los portugueses que estuvieron en ellas, constituyeran uno de los sitios que permitieron a los europeos del siglo XVI estar mejor informados.[80]

En realidad, muchos de esos europeos son biológica y culturalmente mestizos. En África, los intermediarios que circulan entre el interior del continente africano y las costas, *lançados* y *tangomaus*, sirven a Almada y a Donelha como informadores e interlocutores. En Asia, los portugueses que están "fuera del imperio" captan la información en el centro de los reinos libres de la dominación ibérica, y aunque tengan poco contacto con sus compatriotas, aportan, de la misma forma en que difundieron conocimien-

[76] Orta, 1895, II, pp. 85, 89; *ibid.*, 1891, I, p. 60.

[77] Almada, 1994, p. 22.

[78] *Ibid.*, pp. 105, 111.

[79] Pegu corresponde a la actual Birmania, en Cruz, 1997, p. 28. Galiote Pereira, Amaro Pereira y Mateus de Brito informaron a Gaspar da Cruz; *ibid.*, p. 30. Esta información es tanto más preciosa cuanto que ya se había asentado por escrito, como fue el caso de Galiote Pereira, *Algumas cousas sabidas da China*, ed. por Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

[80] Basta recorrer el capítulo que les consagra Gaspar da Cruz en Gaspar da Cruz, 1997, cap. XXI, "Das prisões e troncos da China", pp. 209-213.

tos occidentales en las regiones que los acogieron, lo que han aprendido en los puestos avanzados de la monarquía. Estos vaivenes entre los mundos anuncian enlaces más definitivos o más brutales.[81]

En todas partes de la monarquía, los expertos tienen una inapreciable ventaja sobre los que prefirieron la comodidad de los gabinetes y de las bibliotecas europeas: la multiplicación y la intensidad de los contactos con otros mundos. En Europa se descubrirá mejor América o Asia, en Sevilla o Lisboa, convertidas a su manera en extensiones europeas de las tierras nuevas. Las plantas americanas y asiáticas que afluyen al puerto del Guadalquivir transforman los huertos de la ciudad en laboratorios en donde pueden estudiarse muestras de mundos lejanos.[82] Sucede lo mismo en Lisboa, donde Brandão cultiva su huerto brasileño. De la misma forma desembarcan seres de otras partes del mundo, y animales y objetos extraños se acumulan en los muelles. Al final de su obra, el gallego Bernardino de Escalante explica que describió las grandezas de una China que nunca ha visitado preguntando a portugueses familiarizados con las tierras de Asia y entrevistando a chinos en Lisboa, "venidos a España".[83] Sus interlocutores asiáticos le mostraron cómo se escribe su lengua y él mismo, gracias a ellos, será el primer español en imprimir caracteres chinos. Pero el intercambio en tierra de Europa, por mínimo que sea, está irremediablemente fuera de contexto. Por más que Montaigne haya interrogado a un "salvaje" brasileño en Ruán o haya conversado en Burdeos con un francés llegado de Río de Janeiro, nunca vivirá la experiencia de un Sahagún, de un Fernández de Oviedo o, incluso, de un André Thevet. Los libros y las conversaciones jamás podrán remplazar los viajes.

El encuentro de las escrituras

El contacto directo con las sociedades indígenas enfrenta al investigador con modos de expresión de los que, la mayoría de las veces, Europa lo ignora todo. El ejercicio se hacía todavía más arduo cuando las sociedades indígenas no disponían de ninguna forma de notación alfabética o fonética, como fue el caso en América y África. La cuestión de la escritura no es sólo

[81] Subrahmanyam, 1999, pp. 337, 330.

[82] Louise Bénat Tachot, "El Nuevo Mundo visto desde Valladolid y Sevilla, 1542 y 1552", en Clara García y Manuel Ramos Medina, *Ciudades mestizas. Actas del 3er Congreso Internacional Mediadores Culturales*, México, Condumex, 2001.

[83] Escalante, 1977, p. 100.

un detalle técnico, pues, para los europeos del Renacimiento, sólo el dominio de ese arte autoriza la conservación de una memoria y, por tanto, la constitución de una historia. En síntesis, sin escritura no hay transmisión del pasado. Ahora bien, cuando no se encuentran con modos de expresión que se alejan tan radicalmente de los cánones del Viejo Mundo —latín, griego, hebreo—, que se duda en darles la categoría de escrito, los ibéricos se topan no con una escritura, sino con múltiples. Los ideogramas chinos, las pictografías mexicanas, los quipos peruanos —esas cuerdas anudadas que servían para consignar historias y mitos—, los extraños signos descubiertos en Brasil, en la capitanía de la Paraiba[84] son otros tantos rompecabezas que los expertos diseminados por tierras lejanas deben resolver. Tarea común y a la vez múltiple, que moviliza a legos y eclesiásticos.

En Cantón, Gaspar da Cruz se pregunta por los ideogramas, cuya disposición espacial difiere mucho de las "escrituras de todos los demás pueblos".[85] Los chinos "no poseen letras particulares para escribir, pues escriben utilizando figuras y trazan letras separadas, lo que hace que tengan una multitud de letras, y cada una de ellas significa una cosa determinada". Pero hay que reconocer que los ideogramas permiten suprimir el obstáculo de la diversidad del habla: "Ni los japoneses ni los chinos pueden entenderse oralmente, pero todos se entienden a través de la escritura".[86] Los expertos se desconciertan todavía más cuando los pueblos que observan han abandonado un sistema de escritura por otro. Con sus "escritores malayos" y sus textos anteriores a la arabización, Malasia no puede escapar de la sagacidad de Diego do Couto, atento a las transformaciones de una historiografía local que con la conversión al Islam cambió su antigua escritura por la escritura árabe. Con ello pueden desenredarse las confusiones que alteran las titulaturas de los reyes de Malaca y que se produjeron "despúés de que aprendieron las letras árabes con las que cambiaron sus escrituras".[87]

Los expertos están de acuerdo en reconocer que las fuentes indígenas son demasiado valiosas para destruirlas. Después de entender que no servía de nada reducirlas a polvo, los monjes de México se pusieron a explorar sistemáticamente las pinturas pictográficas, mientras que los de los Andes se hacían descifrar los quipus. En su prólogo, el peruano Guamán Poma

[84] El descubrimiento hecho en la "serra de Copaoba" en diciembre de 1598 intriga a Brandão: "Uma novidade e estranheza que me causou espanto"; Brandão, 1977, pp. 27-30.

[85] Cruz, 1997, p. 188.

[86] *Ibid.*, pp. 187, 188.

[87] Couto, 1999, p. 76.

se queja del trabajo que le ha costado la redacción de su crónica, porque no disponía "ni [de] escrito ni [de] letra alguna, cino no más de *quipos* [cordeles con nudos]".[88] La falta de escritura de tipo alfabético no condena la memoria al silencio. Otros sistemas de signos pueden existir y ser también muy satisfactorios, como lo señala a porfía el mestizo Muñoz Camargo en su descripción del calendario de los antiguos mexicanos. Ese sistema de "caracteres y pinturas, tan concertadas y justas" merece compararse con las "historias muy antiguas, griegas, hebreas y latinas".[89]

¿Sería África la única parte del mundo carente de escritura? En 1594, el lusoafricano Almada comienza su tratado sobre los ríos de Guinea comprobando una carencia: "Entre los negros de nuestra África no ha habido escritores y nunca han tenido la costumbre de escribir cosas que puedan leerse; aunque existen negros a quienes se considera religiosos, que llaman *bixirin*, y que escriben sobre papel y en libros encuadernados [...] su escritura es tal que a nadie puede servir y sólo la puede comprender quien la escribió". Almada no dice que los africanos no tienen historia; simplemente dice que ella se limita a lo que puede retener la memoria oral.[90] Lo que no le impide explorar esas memorias africanas y tratar de remontarse 40 años atrás y más cuando evoca los ciclos seculares de invasión "de cien en cien años".[91]

Las inscripciones descubiertas en Brasil son aún más frustrantes. No sólo las que Brandão consigna en sus *Diálogos* conservan todo su misterio; a los indios sin escritura de esa región de América se les reprocha también hablar una lengua a la que le faltan tres letras de nuestro alfabeto "que son la F, la L y la R, señal de que no poseen ni fe, ni ley, ni rey".[92] La falta de escritura y hasta las carencias fonéticas son la razón de que esos pueblos tengan "mucha inclinación a pelear" y coman carne humana.

Miríadas de lenguas

"Es difícil cosa probar que una lengua es superior a otra."[93] La observación de Garcia da Orta traduce toda la atención que nuestros expertos dispensan al hecho lingüístico y a la diversidad de lenguas. Por todas partes sin comu-

[88] Guamán Poma, 1980, I, p. 9.
[89] Muñoz Camargo, 1984, p. 107.
[90] Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 528.
[91] Almada, 1994, p. 116.
[92] Brandão, 1997, pp. 30, 216.
[93] Orta, 1891, I, p. 78.

nicación no hay descripción de las riquezas locales ni indagación religiosa, social y política. Al experto le gusta ostentar sus talentos lingüísticos. En el prólogo de su crónica, el peruano Guamán Poma enumera las lenguas que le sirvieron para redactarla: "*quichihua, ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo*".[94] Sólo olvida el castellano. Si en México el franciscano Sahagún o el dominico Durán dominan perfectamente el náhuatl; si el franciscano Oré habla muchas lenguas de los Andes, es porque a los tres se les solicita constantemente para predicar a los indios.[95] Lo mismo sucede en la India, África, Japón o China cada vez que se trata de misiones y de misioneros.[96] En 1588, el dominico Juan Cobo aprende el chino en Manila, sin libros, sin maestro, sin diccionario. Llega a memorizar 3 000 signos y a traducir algunas obras al castellano "por tener muy graves sentencias, aunque de gentiles, como Séneca".[97]

La lengua indígena puede ser objeto de un estudio en profundidad. Muchos misioneros confeccionan catecismos en la lengua que aprenden, a los que con frecuencia agregan una gramática elemental o reglas lingüísticas más o menos escuetas. Los más eruditos llegan incluso a producir diccionarios: Molina ilustró el género en México, y González Holguín en los Andes,[98] consagrándose cada uno al difícil ejercicio que consiste en encontrar el equivalente castellano de los términos indígenas y viceversa. Las prensas de México, de Lima o de Goa contribuyeron, por otra parte, a la difusión de muchos trabajos. La "lingüística aplicada" que practican los misioneros es, como lo hemos dicho, indisociable de la conquista espiritual y de la extirpación de la idolatría. La inversión en inteligencia y tiempo que esto representa se justifica por la urgencia de la evangelización y de la colonización. En el ámbito hispánico, la prospección lingüística progresa al filo de la conquista que arrastra a los españoles de las islas del Caribe, en 1492, al archipiélago de las Filipinas un siglo más tarde, en donde religiosos agustinos que llegan de España y de la Nueva España no tardan en iniciarse en

[94] Guamán Poma, 1980, p. 9.

[95] Luis Gerónimo de Oré, *Rituale, seu manuale peruanum, et forma brevis...*, Nápoles, Jacobum Carlinum y Constantinum Vitalem, 1607.

[96] El jesuita italiano Valignano insistió para que los jesuitas en misión en el archipiélago aprendieran la lengua japonesa y se adaptaran a las costumbres locales. Mateo Ricci en China actuó en el mismo sentido. Véase el capítulo XVI.

[97] Knauth, 1972, p. 131.

[98] Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quechua*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos [1609], 1952.

las lenguas y los vocabularios de los "indios tagalos, pampangos, ilocos y bisayas".[99] En el ámbito portugués, por el contrario, la curiosidad lingüística rebasa sistemáticamente los espacios conquistados o controlados, pero no por ello carece de intenciones misioneras, políticas y comerciales.

Aun cuando dominen mal las lenguas que los rodean, nuestros expertos viven rodeados de hombres y mujeres que se expresan en lenguas indígenas. Los portugueses de Goa escuchan el mahratte de la región de Bombay y de Basein, el gujarati de Damán y de Diu, y el kanara que se habla en la costa y en el sudoeste del Decán. En Goa, Couto posee elementos de konkani. Debió también rozarse con el persa, el árabe y el malayo. El lusoafricano Almada salpica su tratado de términos y expresiones que recogió en la costa de Guinea y en la isla de Cabo Verde. En el otro extremo del mundo, en el país del Río de la Plata, muchos españoles que circulan con Ruy Díaz de Guzmán comprenden o hablan el guaraní.

Administradores, soldados y comerciantes están *a priori* intelectualmente menos preparados que los misioneros, pero no siempre son menos competentes. Los mestizos y los indios de las Américas no reciben lecciones de nadie. Es el caso de Diego Muñoz Camargo, de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl o de un Guamán Poma de Ayala, que en su juventud había servido también como intérprete de un extirpador de idolatrías, Cristóbal de Albornoz.[100] El tlaxcalteca Muñoz Camargo lleva la precisión hasta dar el nombre del caucho en dos lenguas amerindias: *uli* en náhuatl y *batey* en caribe, agregando, en una inspiración premonitoria, que "si se hiciesen suelas de zapatos con ese *uli* [...] el que estas suelas se pusiese, le irían ir saltando contra su voluntad por dondequiera que fuese".[101]

No se aprende una lengua únicamente para comunicar y darse a entender o redactar sermones. El conocimiento de la lengua local también permite penetrar los mundos desconocidos en donde los europeos se internan. El simple hecho de notar la "variedad de las lenguas" o de establecer cuál es "la lengua más común, la que todo el mundo usa", y preguntarse por las razones de su predominio aporta ya informes fundamentales sobre las regiones observadas, trátese de las Molucas, de los Andes o de la Nueva España.[102] El mismo nombre del país o del pueblo en el que se está interesado crea a veces dificultades. Antes de abordar el relato de su estan-

[99] San Agustín, 1975, p. 714.
[100] Brading, 1991, p. 157.
[101] Muñoz Camargo, 1984, p. 271.
[102] Couto, 1999, I, p. 388.

cia en China, el dominico Gaspar da Cruz critica la forma en que llaman a ese país:

> Hay que saber que este nombre de China no es propiamente el nombre de la gente de esa tierra, ni de la tierra misma, y por lo general nadie sabe de semejante denominación. Sólo entre la gente de la India y la que vive en el sur, en Malaca, en Siam y en Java, circula el nombre de China y, así, entre los chinos que se comunican y tienen relaciones con nosotros el nombre exacto de esta tierra es *Tame*, sin pronunciar claramente la *e*, más bien comiéndosela, y el nombre de sus habitantes es *tangin*.[103]

Aquí la información lingüística no es un alarde de erudición; más bien denuncia una denominación que llega del exterior y, al revés de cualquier intento exotizante, reintroduce el nombre autóctono.[104]

En una primera etapa, los expertos toman términos indígenas para describir mejor las singularidades locales. Se echa mano de muchas lenguas amerindias, africanas o asiáticas. En Tlaxcala, Diego Muñoz Camargo declara, para empezar, que cuenta con introducir "algunos nombres propios en la lengua que los naturales hablan",[105] y ni tardo ni perezoso pasa al acto explicando que los indígenas miden las distancias en descansos: el descanso corresponde a una legua que los indios llaman *cenecehuilli*. Pero los indios poseen también una unidad de medida, *cen netlaloli*, "que quiere decir 'una corrida', que es lo propio que una legua".[106] Rodrigues Silveira nos enseña que las dos tribus árabes que pescan en el estrecho de Ormuz se llaman *cabildas*[107] y sus embarcaciones *terradas*.[108] En el tratado de Luís Fróis, el Japón toma lentamente cuerpo ante nuestros ojos gracias a una retahíla de términos y objetos: el *catabira*, kimono de verano que no debe confundirse con el *quimao*, kimono de invierno; los *biobus* (biombos), los *tatami* y los *nivas* que decoran las casas. La organización de la sociedad, con sus *tono* (señores) y sus *buriago* (monjes-soldados), sus fiestas, su habitación y

[103] Cruz, 1997, p. 77. *Tame* sería una transcripción de *Ta Ming* ("Gran Ming"), y *Tangin* remitiría a *Ta Ming Jen* ("gente del Gran Ming); nota de Rui Loureiro.

[104] La proximidad, por otra parte, es tan fuerte que en todas partes las lenguas ibéricas se cargan con préstamos locales: malayalam, konkani, malayo, árabe y persa para el portugués de Asia (Couto, 1999, II, p. 106); náhuatl y maya para el castellano de México.

[105] Muñoz Camargo, 1984, p. 34.

[106] *Ibid.*, p. 35.

[107] Silveira, 1996, p. 41.

[108] Bethencourt y Chaudhuri, 1988, II, p. 474.

también sus jardines, adquiere así una presencia y un relieve que salvan la narración de lo vago y lo abstracto.[109]

La misma colecta lingüística en África, en donde André Álvares de Almada conserva expresiones y adagios que emplean los sapes, como esa *summa filmo cachim*, "que quiere decir comer carne gratis, sin haber pagado nada". Señala palabras como *gampisas*, "salteadores negros", o *sopracanta*, "que quiere decir fuerte" y designa a un portugués particularmente reputado por su valentía. También introduce injurias como "*malaco* [...] que significa 'sapo' y que para los beafares es una gran ofensa".[110] Rompiendo periódicamente los formalismos de la observación, el mulato de Cabo Verde nos hace más próximos a los pueblos que describe.

El recurrir a los términos indígenas también constituye una manera de abrirse a clasificaciones desconocidas en las lenguas europeas. En Brasil, Brandão cataloga innumerables especies de árboles: *acabengita* amarillo; *jataúba* rojo y dorado, *maçaranduba* rosa; *corpaúba* negra; *burapiroca*, *camaçari*, *jacarandá*, "excelente para fabricar camas", etc.;[111] o alimentos a base de mandioca: *maniçoba*, *beiju*, *carima*, *mingau*.[112] La *Historia de los animales* de Cristóvão de Lisboa rebosa de nombres de animales y plantas en lengua tupi. Más modesto, Estácio de Sylveira evoca los *nambus* y *motus* que atraviesan los aires,[113] o los *jurarás* que pueblan los interminables ríos de la Amazonia. En cuanto al médico Hernández, pasará años consignando los nombres indígenas de las plantas mexicanas que censa.

En la India, el interés que Garcia da Orta manifiesta por la terminología árabe o asiática muestra una ambición diferente. Sorteando entre las lenguas que se hablan en el continente: la de la India, y el árabe, el malayo y el persa, recoge sistemáticamente los nombres de las plantas que estudia. En Banda, "en la tierra donde crece la nuez moscada, ésta se llama *pala*, en decán, *japatri* y, en árabe, Avicena la nombra *jauzibam* (que quiere decir

[109] Fróis, 1991, pp. 44, 64, 57.

[110] Almada, 1994, pp. 121, 97, 90 y ss.

[111] Brandão, 1997, p. XLVIII. *Jatuaíba*, árbol de la familia de las meliáceas; *maçaranduba*, árbol de la familia de las sapotáceas; *copauba*, árbol de la familia de las leguminosas, *camaçari*, árbol de la familia de las ternstraemiáceas. Véase Antonio Geraldo da Cunha, *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*, São Paulo, UNB, 1978.

[112] *Ibid.*, p. XLIX; *maniçoba*: "guisado feito con grelos de mandioca, carne e peixe"; *carimã*: "farinha de mandioca, seca e fina"; *mingau*: "alimento de consistência pastosa, preparada com farinha de mandioca, diluida e cozida em água o em leite"; *beiju*: "bolo de farinha de mandioca".

[113] *Nhandu* o *nandous*: orden de los rheiformes, familia de las rheidadas; *mutum*: pájaro del género gallináceo, familia de las cariácidas.

nuez de Banda). Ese término árabe es más exacto que los otros, aunque muchos moros, árabes, turcos y habitantes del Khorasan emplean otros nombres corrompidos".[114] Gracias a esas denominaciones locales, que juzga preferibles a las que emplean los europeos, puede reconstruir tránsitos intercontinentales en busca de la etimología de nombres de plantas y de la transformación de los vocablos de un país a otro.[115] También en Goa, el cronista Diogo do Couto recurre a la terminología local para corregir los topónimos que emplean los portugueses: las Molucas "se llaman *Moloc* (su nombre verdadero), no *Maluco* que es la corrupción de ese término; en su lengua, ese nombre designa la cabeza de una cosa de gran tamaño".[116] Lejos de ser una afectación de erudito o un revestimiento tendiente a crear la ilusión del color local, la etimología alimenta la reflexión histórica. Al igual que Garcia da Orta, el cronista de Goa no duda en servirse de las lenguas para reconstruir la historia, más que milenaria, del comercio entre Europa y Asia[117] y abordar la cuestión, entonces estratégica, de las especias: primero, la historia: si los nombres dados a la canela por Avicena y Rhazes, *darcine* y *cinamomo*, significan respectivamente "pan de China" y "pan aromado de China", es porque los persas y los árabes la obtenían de los comerciantes chinos e ignoraban que provenía de las Molucas.[118] A través de los nombres del clavo que desfilan bajo su pluma —*calafur* para los persas y los "moros", *cariofilum* para Plinio y los romanos, *chanque* para la gente de las Molucas, *lavanga* para los brahmanes, *gilope* para los castellanos—, el lector salta de una civilización a otra para llegar a la palabra *cravo*, "clavo", "por la cual hoy es tan conocido en el mundo". Poco importa aquí que las etimologías de Couto y su análisis del comercio chino sean históricamente caprichosos,[119] el cronista quiere señalar los horizontes planetarios de su indagación disertando "sobre los nombres que esas drogas reciben en todo el mundo".[120]

El conocimiento de la lengua constituye el camino real para aprehender las realidades indígenas en su dimensión más profunda. En México, el

114 Orta, 1895, II, p. 84.

115 *Ibid.*, I, p. 77.

116 Couto, 1999, I, p. 384.

117 La historia de las especias constituye uno de los vínculos que desarrolla una historiografía preocupada por pensar el mundo articulando datos asiáticos y europeos. El asunto es, efectivamente, mundial: chinos, pueblos de las Molucas y de la India, musulmanes, persas, italianos, castellanos y portugueses, todos, en su momento, han intervenido en esos circuitos.

118 Couto, 1999, I, p. 384.

119 Tanto, por otra parte, como su apreciación del papel de los chinos. Véanse los comentarios de Luís Filipe Thomaz, en Couto, 1999, II, pp. 81-83.

120 Couto, 1999, I, pp. 389, 388.

franciscano Sahagún también lo vuelve uno de los ejes prioritarios de su trabajo enciclopédico. Lo mejor de su obra reposa en la recolección de vocabularios religiosos, militares y políticos que abarca el náhuatl. Su objetivo ¿no es "poner al día todos los vocablos de esa lengua, con su sentido propio y figurado, todas sus maneras de hablar y lo esencial de las cosas de su pasado"?[121] El inventario es ilimitado, porque se considera que la lengua abrirá todos los arcanos de la sociedad de antes de la conquista. Quizás únicamente los jesuitas en China y en la India otorgaron un sitio tan estratégico a la lengua, con la diferencia de que los Matteo Ricci y los Roberto de Nobili[122] están en presencia de civilizaciones en plena actividad, mientras que los religiosos de México se interesan en sociedades vencidas y en gran parte cristianizadas. Si la introducción de términos extranjeros en los textos que se redactan en la Europa de entonces puede deberse a un interés por lo extraño, por el color local o por el ornamento gratuito, fuera del Viejo Mundo, el choque inmediato, brutal, repetido y constante con otras humanidades, el enfrentamiento con la complejidad de las lenguas y de las sociedades prohíbe reducir esas importaciones a los superficiales juegos de un irreprimible exotismo.[123]

El discurso del método

Una vez que los expertos han recabado la información local que necesitaban, y se ha superado el doble obstáculo de las lenguas y las escrituras, su tarea apenas comienza. La enseñanza de la universidad y de los colegios jesuitas explica cierta continuidad que encontramos en las cuatro partes del mundo. Las cabezas más críticas y más liberadas, como lo ilustra Garcia da Orta cuando intenta demostrar y persuadir,[124] no pueden librarse del razonamiento escolástico. El libro que el médico Cárdenas consagra a la Nueva España y que intitula *Problemas y secretos* se inscribe en el hilo de la tradición aristotélica.[125] Los marcos clásicos de la historia natural no son

[121] Sahagún, 1977, II, p. 478; León-Portilla, 1999, p. 208.

[122] Véase el capítulo XVI.

[123] Peter Manson, *Infelicities, Representations of the Exotic*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, Reaktion Books, 1999.

[124] Orta, 1891, I, pp. 45-55, o la diferencia entre las "razões persuasivas" y las "demonstrações" en su indagación sobre los orígenes del ámbar.

[125] El género de los *Problemata* se inspira en la colección medieval y pseudoaristotélica de los 900 problemas o cuestiones que conciernen a los fenómenos naturales (medicina, historia natural, metereología). Se trata de explicarlos ofreciendo una discusión accesible a un público

menos rígidos. A veces, el método que se emplea es objeto de una puntualización explícita. Muchos expertos anuncian incluso las etapas del programa que se fijaron. A ello hemos aludido a propósito del criollo mexicano Dorantes de Carranza. De entrada, con la gravedad con la que frecuentemente se expresa, explica que quiere estudiar las poblaciones indígenas examinando sucesivamente cinco puntos: "la disposición y habilidad natural en lo tocante a los actos del entendimiento", "las especies de prudencia de que usaban y con que se regían", "la gobernación que tuvieron", "sus costumbres malas y buenas" y, por último, "la religión, ritos y supersticiones que tenían como gentes desiertas de gracia divina y de verdadera doctrina".[126] Las consignas que deja el erudito portugués Severim de Faria a su hermano Cristóvão de Lisboa son más explícitas. Definen con mayor precisión aún el plan de una obra que pretendía cubrir todos los aspectos de la realidad observada en el Gran Pará y en Maragnón. No obstante, cualquiera que fuera su especialidad, el experto rara vez se atiene a un programa que se le impartió: cuando el cosmógrafo Francisco Domínguez y Ocampo redactó sus *Tablas geográficas* de las provincias de la Nueva España, no se limitó a hacer un estudio geográfico y climático; también quiso interesarse en las poblaciones dando cuenta de "ritos, ceremonias y costumbres de los naturales de ellas".[127]

Las comparaciones son práctica común. Después de la descripción de su programa de trabajo, Dorantes de Carranza anuncia la perspectiva comparatista: "en todo lo cual se cotejarán y haremos comparación de estas otras naciones del mundo, pasadas mayormente y también presentes".[128] A condición de no dejarse engañar, otra regla de oro para todos es desconfiar de las fábulas locales. El dominico Gaspar da Cruz se burla de las creencias de Camboya —"todo su saber sólo está tejido de ignorancia y de tonterías idolátricas"— y no aprecia más las "mentiras paganas" que recoge en China.[129] Si en las páginas que consagra al origen del reino y de los reyes de Malaca, Diogo do Couto comenta los mitos originarios, agrega inmediatamente que sólo son "fábulas sin fundamento alguno".[130]

más general que el de ordinario; Brian Lawn, *The Salernitan Questiones*, Oxford, Oxford University Press, 1961. La bibliografía sobre los secretos tenía como objetivo describir fenómenos que se deben a causas ocultas.

[126] Dorantes de Carranza, 1970, p. 64.

[127] María Luisa Rodríguez Sala, 1988, p. 82.

[128] Dorantes de Carranza, 1970, p. 64.

[129] Cruz, 1997, pp. 74, 255.

[130] En su *Cuarta década*, 1602, Couto, 1999, I, pp. 75-76.

"Absurdos, infamias, mentiras", comenta el jesuita Gonçalo Fernandes Trancoso en su *Tratado sobre el hinduismo* (1616) a propósito de las creencias de los brahmanes.[131] Algunos decenios atrás, en México, en el momento de explicar la "astrología natural" de los indios de México, Sahagún había puesto paralelamente en guardia a sus lectores contra los cuentos que iba a referir.

Tributarios de las ideas de su época —¿y cómo podría ser de otra manera?— y también preocupados por no atraerse los golpes de la Inquisición, la mayoría de ellos se distancia de las "fábulas" que escucha.

Pero no clamemos demasiado pronto contra el eurocentrismo. Hay de fábulas a fábulas. El médico Garcia da Orta empieza contando el mito indio del Árbol triste.[132] Una muchacha enamorada del sol y, luego, abandonada por el inconstante astro se había suicidado y de sus cenizas había nacido ese árbol cuyas flores aborrecen el sol. A ese relato inmediatamente se le cataloga entre las "mentiras y fábulas de esos paganos", pero nuestro portugués experimenta la necesidad de puntuar su narración con una alusión irónica a Ovidio: "Ya que componía fábulas de esa índole, ¿no pertenecería también a esas regiones?"[133]

Efectivamente, sólo se trataría de un reflejo eurocéntrico más si las leyendas que corrían por Occidente sobre las tierras lejanas no se rechazaran con la misma energía.

Al término de un capítulo consagrado a la geografía de China, Gaspar da Cruz la emprende contra los antiguos.

> Lo que los antiguos decían de los pigmeos, que eran escitas que vivían en el extremo de Escitia, y hombres pequeñitos que peleaban contra grifos para apoderarse del oro, hoy se muestra como un cuento tan fabuloso como otras tantas cosas que contaban sobre hombres que se creía vivían en la India y que tenían bocas tan minúsculas que comían y bebían aspirando con una pipa o se alimentaban de cosas machacadas; otros habrían tenido un pie tan grande que les daba sombra cuando lo ponían encima de la cabeza. Todas esas cosas que otrora se afirmaban sobre esas regiones se revelan *fabulosas* después de que los portugueses descubrieron la India.[134]

[131] Véase también la "dedicatoria ao rei dom Manuel", de Barradas, en su *Tratado dos deuses gentílicos*... (1618); Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, pp. 472-473.

[132] Un árbol de la familia de las oleáceas, *Nyctanthes Arbor tristis*; Orta, 1891, I, p. 72, n. 1.

[133] *Ibid.*, p. 71.

[134] Cruz, 1997, p. 104.

Garcia da Orta también acusa a los antiguos de haber escrito y divulgado cualquier cosa sobre la India.[135] Con ello reconoce que los descubrimientos hechos en tierras asiáticas transformaban en fábulas las verdades de los antiguos, como si la movilización ibérica tuviera el poder de desplazar los horizontes de lo fantástico y los límites de la verdad.

Por lo tanto, lo fabuloso no es siempre el patrimonio de los otros, y los "otros" son a veces europeos. Garcia da Orta, según su costumbre, tiene palabras ásperas para el cronista español Francisco de Tamara que se metió a escribir sobre los diamantes: "¡Si Francisco de Tamara quiere contar fábulas que lo haga sobre sus Indias [entendamos por ello América] y no sobre las nuestras!"[136] Sucede también que el conocimiento indígena se opone al de los cronistas y al de los eruditos europeos, como sucede en Goa con Garcia da Orta o con Diogo do Couto.[137] A miles de leguas de allí, en la ciudad de México, el médico Hernández se ve obligado a admitir a fuerza de circunloquios que los médicos indios no se equivocan forzosamente al afirmar que lo caliente puede combatirse con lo caliente, aunque esta idea sea contraria a la medicina europea.[138] Hernández confiesa que algunos medicamentos del lugar actúan de manera contraria a los principios de la medicina galénica e hipocrática, pero se contenta con remitir a los médicos indígenas al lector deseoso de saber más. En el fondo, ya sea en Goa o en México, a nuestros dos médicos no les gusta mucho reconocer su ignorancia y prefieren, a riesgo de arrojar los saberes locales al terreno de la ignorancia, quedarse con la última palabra: "cosas que no parecen conformes a la razón, y que en la mayoría de los casos no sólo no ayudan, sino que atormentan y arruinan lamentablemente a los enfermos".[139]

El auxilio de las imágenes

No todo pasa por lo escrito o por la palabra, ni mucho menos. Muchos expertos, y no de los menores, convocan la imagen. En México, el franciscano español Sahagún y el mestizo Diego Muñoz Camargo, en los Andes el indio Guamán Poma de Ayala, en la Amazonia el portugués Cristóvão de Lisboa,

[135] Orta, 1895, II, p. 333.
[136] *Ibid.*, p. 201.
[137] Couto, 1999, I, p. 76.
[138] Hernández, 1959, II, p. 324.
[139] *Ibid.*, p. 430.

en la India el pintor del *Códice Casanatense,* en Manila el jesuita aragonés Adriano de las Cortes emplean imágenes para traducir una parte de las realidades que observan y que quieren explicar y transmitir. La mayoría de las veces, esas imágenes son de origen indígena o mestizo. En sus desplazamientos por México, el médico Francisco Hernández se hace acompañar de tres pintores *tlacuilos* —Antón, Baltazar Elías y Pedro Vásquez— que dibujan todas las plantas que clasifica. Después de su estancia en China, Adriano de las Cortes pide a un pintor chino de Manila que ilustre su relación sobre China y las cosas de China, pues "fuera muy difícil con pintor europeo de primera instancia sacarlas tan al vivo y propiamente como van".[140]

En todo momento esas obras dan testimonio de un encuentro entre la observación *in situ,* las tradiciones locales y la iconografía renacentista. También, en todo momento, la movilización de los talentos y de las tradiciones locales sirve a los intereses de la monarquía católica, salvando del olvido inapreciables trazos de los saberes indígenas. Jamás son simples ilustraciones ni *curiosa* que vendrían de vez en cuando a adornar el texto de la crónica. El número de imágenes es asombroso. En Muñoz Camargo, Diego Durán o Guamán Poma componen series dotadas de su propia coherencia y se cuentan por cientos: 156 dibujos a tinta en Muñoz Camargo, 400 en Guamán Poma, 259 en Cristóvão de Lisboa.[141] Los *Primeros Memoriales* y el *Códice florentino* del franciscano Sahagún constituyen un corpus de varios miles de imágenes.[142] En Sahagún, todas las imágenes son de origen indígena, pero no siempre tienen la misma función ni la misma naturaleza. Las pinturas de los *Memoriales* forman parte esencial del manuscrito, mientras que las del *Códice florentino* tienden más a servir de ilustración para el lector occidental, aun cuando contengan información que el texto deja de lado. Los dibujos que acompañan los trabajos del médico Francisco Hernández o del franciscano Cristóvão de Lisboa traducen el interés estratégico de la indagación de imágenes en el ámbito de la fauna y de la flora americanas. La prisa de los italianos por conocer las láminas mexicanas y el hecho de que el mismo Galileo recibiera la misión de juzgarlas habla del

[140] Adriano de las Cortes, *Viaje de la China*, ed. por Beatriz Moncó, Madrid, Alianza Universidad, 1991, pp. 329-330.

[141] Guamán Poma, 1980, p. XIII; Lisboa, 2000, p. 57.

[142] Eloises Quiñones Keber, "Reading Images: The Making and Meaning of the Sahaguntine Illustrations", p. 205, en J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson, Eloises Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, Institute for Mesoamerican Studies, The University of Albany, State University of New York, 1988, 544 imágenes para los *Primeros Memoriales* y 1 855 para el *Códice de Florencia*.

precio que ellas tenían a los ojos de sus contemporáneos y subraya su carácter excepcional.

Los mapas sirven directamente al propósito de los expertos: en México, los de las *relaciones geográficas* proporcionan decenas de panoramas y paisajes locales hechos para que nada escape del ojo omnisciente del monarca. En Perú, el *mappamundi* que adorna la crónica de Guamán Poma es un mapa de las Indias visto por un autor peruano obstinado en combinar antiguas normas indígenas —una división cuatripartita del espacio— con un modelo cartográfico europeo, "dividido en grados de longitud y latitud".[143] El centro de esas Indias, y, en consecuencia, del universo, es Cuzco, pero se vuelve la ciudad de México cuando se expresa el punto de vista de los mestizos, de los indios o de los criollos de la Nueva España.

Rara vez esas imágenes, al llegar a Europa, tuvieron la suerte que merecían. A lo sumo, las pinturas del *Códice florentino* atrajeron la atención de un pintor de Florencia que se inspiró en ellas para decorar una parte de la armería de los Oficios. Los dibujos de la *Historia de los animales* nunca se grabaron, y quedaron desvanecidos en las sombras de las bibliotecas portuguesas. La misma oscura suerte sufrieron los dibujos de Guamán Poma, las "pinturas" de las *Relaciones geográficas*, o los que mandó hacer el jesuita Adriano de las Cortes en Manila. Las láminas del médico Hernández, al precio de peripecias y transformaciones que sería muy largo contar en este capítulo, son la excepción que confirma la regla.[144]

[143] Adorno, 1988, pp. 89-90: Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, Gallimard, 1971, pp. 246-247, y Juan Ossío, "Guamán Poma: Nueva Corónica y carta al rey; un intento de aproximación a las cartografías del mundo andino", en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Biblioteca de Antropología, Ignacio Prado Pastor, 1973, pp. 155-213, 179.

[144] Véase el capítulo XIV.

X. HISTORIAS LOCALES, EVALUACIONES GLOBALES

> Una evaluación [...] en 1600 se puede estimar en un poco menos de doscientos mil los europeos que están fuera de Europa, frente a poblaciones indígenas cincuenta o cien veces más numerosas.
>
> PIERRE CHAUNU,
> *Conquête et exploration des Nouveaux Mondes*, 1969

HAY "TANTOS reinos y provincias, tantas ciudades, villas y lugares; pueblos grandes donde vivieron tantas y tan innumerables gentes, repartidas en tanta diferencia de lenguas y naciones y nombres y condiciones y trajes y costumbres [...] Bastaba a un historiador, por diligente que fuera, dar noticia de una sola, y en ello tenía demasiado contrapeso el quererla abreviar, el cual a de ser mi principal presupuesto".[1] Ante la inmensidad de la tarea, el dominico Diego Durán no puede dejar de expresar su perplejidad y su desconcierto. Sin embargo, los pueblos de México sólo representan una fracción ínfima de los súbditos de la monarquía.

LA DIVERSIDAD DE LOS MUNDOS

La diversidad de los mundos que encuentran, describen y analizan los expertos de la monarquía es estupefaciente. De un extremo al otro de la tierra, europeos, indios, mulatos y mestizos, cristianos viejos o nuevos, se esfuerzan por describir todas las sociedades que por entonces entran en contacto con Europa. Ya se hallen instalados en México, en Cuzco, en Cabo Verde o en Goa, o vuelvan a un rincón de España o de Italia a redactar lo que vieron —Garcilaso de la Vega en Montilla, Diego Valadés en Roma—, su objetivo es el mismo: introducir a esos pueblos en el conocimiento europeo, rescatar lo que se sabe de ellos tal y como lo conciben los ibéricos, co-

[1] Durán, 1967, I, p. XXIV.

nectar las memorias, domesticar lo nuevo y desconocido, descifrar lo extraño para volverlo familiar y subyugable. Mientras los monjes españoles de la Nueva España se proponen hacer la historia de los antiguos mexicanos, y el Inca Garcilaso de la Vega se ocupa —y con qué genio— de los incas, Diogo do Couto, el cronista-archivista de Goa, hace otro tanto con los Grandes Mogoles: "Ya que ahora hablamos de los mogoles —a los que evocaremos muchas veces—, será bueno darlos a conocer al mundo, y mostraremos cuál fue su origen, pues no recordamos haber leído algo que permita conocer verdaderamente a esos bárbaros".[2] Desde ese momento no se trata ya de confundir los pueblos: el médico Garcia da Orta interrumpe su inventario de plantas asiáticas para explicar a su interlocutor castellano la diferencia que separa a los rumis de los turcos: "los turcos son de la provincia de Anatolia (que en otro tiempo se llamaba Asia Menor) y los rumis son de Constantinopla y su imperio".[3] Sensibles a las reacciones de las sociedades locales frente a los ibéricos, nuestros expertos se preguntan con frecuencia sobre los vínculos que mantienen con otros pueblos. Los cronistas de México oponen los chichimecas, nómadas y bárbaros, a las sociedades urbanas y sedentarizadas del centro del país. Los historiadores de los Andes consagran largos capítulos a las relaciones de los incas con las poblaciones que sometían. En la India, no contento con evocar las dificultades a las que se enfrentan los chincheos y los jaos de Malaca con los capitanes portugueses, Francisco Rodrigues Silveira analiza las relaciones de los musulmanes con los hindúes de la costa de Malabar.[4]

Pero no vayamos a creer que forzosamente a los asiáticos y a los indios de los grandes imperios amerindios se les observaba mejor que a otros pueblos de menor prestigio. "Quien se interese en los indios debe aplicarse a conservarlos y satisfacerlos, de lo contrario ganan el interior de las tierras", aconseja Estácio da Sylveira que se inquieta por la suerte de los indios de la Amazonia y previene a la Corona contra la presencia de los holandeses. Esos herejes comercian con los "paganos guarijos", a quienes terminarán por atraer a sus "sectas perversas".[5] En su descripción del África occidental, Almada también sorprende por la agudeza de su mirada: "los reinos de los negros son tan numerosos, sus lenguas y sus costumbres tan variadas, que en todas partes en menos de veinte leguas coexisten dos o tres pueblos,

[2] Couto, 1999, I, p. 529.
[3] Orta, 1891, I, p. 32.
[4] Silveira, 1996, pp. 183, 14.
[5] Estácio da Sylveira, carta en castellano al rey Felipe IV, junio de 1626.

todos ellos mezclados".[6] Y el lusoafricano nos lleva de los jalofos a los mandingos, de los arriata a los falupos, de los buramos a los bigajos, de los beafares a los sapes y a los sumbas. Los reinos se suceden: Alem-Biçame, Borçalo, Gambia y Casamance. Bajo su pluma los grupos se subdividen en otros, inmediatamente censados. En Sierra Leona se encuentra el reino de los sapes, que a su vez reúne a los bagas, a los tegunchos, a los sapes, a los boloes, "comedores de carne humana", a los temenes, a los limbas, a los itales y a los jalungas, "y todos se entienden entre ellos".[7]

Pero el universo de Aldama va más allá de las fronteras del África occidental. No ignora la existencia de otros pueblos "bárbaros" que "son de otro color", como los "caribes de las Indias" o los "paganos del Brasil",[8] que conoce a través de los relatos de los negreros portugueses que atraviesan el Atlántico sur o que parten para descargar su cargamento humano en Santo Domingo y en Cartagena de Indias. Su visión es siempre dinámica. Las sociedades africanas nunca están inmovilizadas en el tiempo o en la tradición. Se transforman, como lo muestra el progreso de las armas de fuego entre los pueblos de Guinea. "Algunos reyes de esas regiones ya poseen artillería en sus fuertes, incluso hay un negro mane que es un excelente bombardero y escopetero; cuando hacen la guerra, fortifican su posición y apuntan su artillería; además, les gusta tener gente nuestra como escopeteros y compran escopetas".[9] Sin saberlo, los africanos siguen la huella de los japoneses y de los pueblos indios de América que, uno tras otro, se familiarizan con las armas y el arte de la guerra que los ibéricos introducen por donde pasan.

Diversidad de mundos presentes, diversidad también de mundos desaparecidos. Los expertos escudriñan transformaciones que sucedieron mucho antes de la llegada de los europeos. Cuando Diogo do Couto no evoca los efectos de la islamización de Malaca en la memoria histórica local,[10] insiste en la antigüedad del papel de los chinos, "que fueron los primeros en inventar los barcos y la navegación en todo el Oriente [se tem pelos primeiros inventores das embarcações, e da arte de navegar, de todos os do Orien-

[6] Almada, 1994, p. 21. Una vista general de esas regiones y una relación de la bibliografía a finales del último siglo, *Histoire générale de L'Afrique*, v, "L'Afrique du XVI[e] au XVIII[e] siècle", bajo la dirección de Bethwell Allan Ogot, París, UNESCO, 1999, en particular los capítulos X a XIII, pp. 319-472.

[7] Almada, 1994, p. 111.

[8] *Ibid.*, p. 115.

[9] *Ibid.*, p. 129.

[10] Couto, 1999, I, p. 76.

te]". Porque los chinos descubrieron las islas de las especias, fueron el origen del gran comercio entre Roma y Asia: "Llevaron el clavo en sus juncos hasta los golfos Pérsico y Arábigo *[sic]* junto con otros aderezos y riquezas de China, que luego, por las manos de los persas y los árabes, llegaron a los griegos y romanos; estos últimos las codiciaron tanto que algunos emperadores romanos intentaron conquistar el Oriente".[11] En México y en Perú, los cronistas y los misioneros se aplican a identificar en el pasado indígena las etapas que precedieron a la invasión española. En Brasil, el portugués Brandão se interesa en los vestigios de la escritura indígena en una parte del mundo en la que se impondrá la imagen de sociedades frías, que quedaron al margen de la historia.

La diferencia religiosa

La religión, por lo contrario, crea problemas. Alergia generalizada al Islam —"las abominables mezquitas del infame Mafamede"—,[12] desprecio irreprimible a la idolatría, condena todas las prácticas religiosas que de cerca o de lejos recuerden la brujería de los castellanos y la *feiticeria* de los portugueses.[13] El cristianismo de los expertos, por doquier supervisado por el ojo vigilante de las Inquisición, impone juicios tajantes, en principio cerrados al menor acomodo. Lo *religiously correct* es, donde sea, lo apropiado.[14] La ortodoxia de las opiniones recurre a un lenguaje estereotipado que de China a México se repite hasta el cansancio y pronto adquiere la estatura de una *lingua franca:* ídolos, idolatrías, sacrificios, templos, ofrendas, divinización, *cantares* (himnos), son otras tantas palabras obligadas para describir todo lo que no es cristiano ni musulmán.[15] La novedad no está allí. Reside en el abanico de las formas religiosas que simultáneamente se abordan. Es lo que, desde mediados del siglo XVI, inspira a Bartolomé de Las Casas un

[11] *Ibid.*, pp. 388, 389.
[12] Almada, 1994, p. 90.
[13] Cruz, 1997, pp. 72-73.
[14] También a los chinos, a la cabeza de las sociedades del mundo en muchos ámbitos, se les critica: "não tem esta gente conhecimento algum de Deus, nem entre todos eles se acha rasto de tal conhecimento", deplora el dominico Gaspar da Cruz, que les niega el menor conocimiento de filosofía natural; *ibid.*, p. 249. De la palabra al gesto idoloclasta sólo hay un paso: al igual que muchos misioneros en América y Asia, Gaspar da Cruz destruye en China algunos ídolos (*ibid.*, p. 256).
[15] Gaspar da Cruz, 1997, pp. 252-253.

asombroso recorrido enciclopédico de las religiones del orbe.[16] En la segunda mitad del siglo, la mayor parte de las religiones del mundo y muchas creencias locales, una a una o por vastos conjuntos, pasaron por la criba de la mirada ibérica. De la Nueva España a Malabar, los misioneros componen tratados sobre "los dioses paganos [...] y los ritos y ceremonias en uso". Sólo queda agregarles el nombre de los pueblos que el autor ha recorrido e intentado describir. Lo que da en portugués el *Tratado dos deuses gentílicos de todo o Oriente e dos ritos e cerimonias que usam os Malabares* (1618) del jesuita Manuel Barradas[17] y, en castellano, *Las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios* (1629) de Ruiz de Alarcón.

No obstante el rechazo, nuestros observadores no dejan de describir a los cleros paganos y la práctica de sus ritos, las hayan personalmente observado, como es el caso del dominico Gaspar da Cruz y del jesuita Gonçalo Fernando Trancoso,[18] o hayan recabado la información de labios de los ancianos, a la manera de Sahagún, Durán y Garcilaso de la Vega. También Garcia da Orta encuentra la forma de abandonar un momento su inventario de las plantas de la India para internarnos en los templos del país, como en el de Puri (Gharapuri) o en el de la isla Elefanta, cerca de Basein: "Alrededor de los muros hay grandes esculturas de elefantes, de leones y tigres y muchas otras representaciones humanas, por ejemplo de amazonas y de otras figuras de buena factura. Es en verdad una cosa que hay que ver y parece que el diablo empleó toda su fuerza y su saber para engañar a los paganos que las adoran".[19] La inevitable condena disimula mal la admiración que experimenta nuestro médico frente a la calidad de la obra que tiene muchas ganas de atribuir a los chinos, tan reputadamente "ingeniosos".[20]

Excepcionalmente, los expertos forjan nuevas categorías para la historia de las religiones. Cuando Almada escribe que los naluns de Guinea pasan por ser "grandes hechiceros"[21] emplea una noción de origen medieval que progresivamente fue cargándose con una nueva significación. En el Portugal de finales de la Edad Media, las palabras *feitiço, feiticeiro* y *feitiçaria* describían el universo de la hechicería. A partir del siglo XV y a lo largo de todo el XVI, la idea de fetiche, con todo lo que lleva de resonancia social, de presencia activa y actuante, y de individualización conferida a un objeto

[16] Las Casas, 1967.
[17] Barradas vivió más de 50 años en la India; en Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 472.
[18] En su *Tratado sobre o Hinduísmo*, redactado en Maduré hacia 1611, *ibid.*, p. 472.
[19] Orta, 1895, II, p. 341.
[20] Rubiés, 2000.
[21] Almada, 1994, p. 100.

inanimado, empieza a tomar cuerpo en las costas del África occidental. Al no tener frente a ellos ídolos e idolatría o, dicho de otra manera, estatuas e imágenes en las que podría introducirse el demonio, los portugueses dirigieron su atención a los objetos mágicos que bautizaron como *feitiços*. Así, las religiones africanas se volvieron *feitiçarias*. Pero esas costumbres africanas coexistían con prácticas de origen cristiano, y los *feitiços* aparecían al lado de los rosarios cristianos en los pechos de los negros y de los mulatos. La palabra *feitiço* (o *feitisso*) circula entonces sobre las riberas donde se cruzan negros, europeos y mulatos, hombres libres y esclavos. La noción se desarrolla en un contexto de trata de negros y de intercambios, sobre un terreno en donde interviene un incalculable número de intermediarios, entre los que estaban los *lançados* y *tangomaus*, aventureros portugueses implantados en la localidad, ampliamente africanizados y acostumbrados a pasar de un mundo a otro, o esos *pombeiros*, esclavos al servicio de los portugueses que penetraban en donde los europeos no osaban aventurarse.[22] Término que pertenece al *pidigin* de esa región del globo, el *feitisso* lo retomarán los observadores de la Ilustración y tendrá en el siglo XIX el éxito que le conocemos.[23]

¿Bárbaros o civilizados?

Nuestros expertos abordan la cuestión de la antropofagia cada vez que la encuentran. El horror que provoca el canibalismo se despliega en las páginas que los europeos consagran a los indios de Brasil y Álvares de Almada a los pueblos de Guinea. A los ojos del lusoafricano, esta práctica justifica la esclavitud de los negros y cuando se practica a expensas de los portugueses legitima las peores represalias. La descripción de los ejércitos manes que avanzan desenterrando a los muertos para pillar las sepulturas y devorando a los vivos está hecha para suscitar la repulsión del lector y hacerle compartir el pánico de los sapes que fueron sus víctimas: "Había carnicerías de seres humanos y animales; a medida que faltaba el alimento los llevaban y los

[22] Carlos Alberto Zerón, "Pombeiros e tangomaus, intermediários do tráfico de escravos na Africa", en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (eds.), *Passar as fronteiras. II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999, pp. 15-38.

[23] La llegada de los holandeses a la costa de África reforzará la polisemia mestiza de *feitiço*. Véase Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, París, Maspero, 1975; William Pietz, "The Problem of the Fetish II. The Origin of the Fetish", en *Res*, 13, 1987, pp. 23-45.

mataban como si fueran vacas o corderos".[24] Gracias a complacientes traficantes de esclavos que los recogían en sus barcos, esa "pobre gente" salvaba su vida, a falta de la libertad. Tampoco se bromea con la sodomía, que justifica mucbas atrocidades cometidas en el Nuevo Mundo y que, de Gaspar da Cruz a Matteo Ricci, consterna a los admiradores de China.[25]

No obstante, bajo la pluma de los expertos, incluso las tierras aparentemente más bárbaras o las más estigmatizadas aparecen bajo luces contrastantes. André Álvares de Almada observa la complejidad de las redes de vasallaje que atraviesan el mundo africano; nos explica que el rey de Casamansa, por muy poderoso que sea, "rinde homenaje a un *farim* llamado Cabo, qué para él es como el emperador, y éste, a su vez, rinde homenaje a otro que se encuentra por encima de él; de esa forma prestan vasallaje hasta un *farim* de Olimança, quiero decir, de Mandimança, que es el emperador de los negros y de donde les viene ese nombre de Mandingas".[26] Los rituales de entronización son objeto de una larga descripción, atenta a señalar los símbolos indígenas del poder: entre los sapes de la Sierra Leona "todos los reyes llevan esas armas en la mano que son los emblemas reales. Cumplida la ceremonia, el rey se hace obedecer y temer de los suyos". El empleo de una terminología ibérica —"emblemas reales", "sala real", "consejo del rey", "nobles *fidalgos*", "plebeyos", "casa de la religión", "tribunal de audiencias"—[27] no sólo explica la organización de las sociedades africanas, sino que las ubica en el mismo plano que las sociedades europeas: "Los solategis son *fidalgos*". Los negros tienen leyes, "que observan puntualmente",[28] a diferencia de los indios de Brasil, reputados sin ley, sin fe ni rey. El experto no absuelve nada, pero en la carrera entre el prejuicio y el sentido de la observación, el segundo le pisa siempre los talones al primero.

La religión no es, en consecuencia, un marcador unívoco. No sólo el paganismo no se ajusta siempre a un estado de salvajismo, sino que particularmente en Asia y en la antigua América, la de antes de la conquista española, parece compatible con formas refinadas de civilización, cuando no lo es con principios morales que los cristianos harían mal en ignorar. Esto

[24] Almada, 1994, pp. 123, 118.

[25] Federico Garza Carvajal, *Vir. Perceptions of Manliness in Andalucia and Mexico 1561-1699*, Amsterdam, Amsterdam Historische Reeks, 2000, pp. 174-175; Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure. Commerce and Culture in Ming China*, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1998, p. 231.

[26] Almada, 1994, p. 72.

[27] *Ibid.*, pp. 109, 86, 106-107.

[28] *Ibid.*, pp. 109, 93.

es verdad en Japón y China, como si el grado de paganismo fuera directamente proporcional al nivel de civilización. La sombra del modelo chino se proyecta en los escritos de todos los que se han rozado con Asia. Se evoca con gusto la "grandeza de China", que se ha mantenido "tantos miles de años en la cúspide del poder".[29] Los chinos fascinan e intrigan: "Su régimen político, el gobierno de su país y su trato cotidiano son tan civilizados como bestiales son sus prácticas paganas con sus dioses y sus idolatrías".[30] En su *Soldado prático*, Couto, el cronista oficial de Felipe II y luego de Felipe III, se arriesga incluso a aconsejar a la Corona seguir el ejemplo de los chinos. "El virrey que se escoja para el Estado de la India debe designarse como lo hacen los reyes de China para sus provincias."[31] La misma inconmensurable extensión, las mismas soluciones.

Las sociedades indias de la América española también tienen sus defensores. Cuando Guamán Poma defiende la fidelidad de los pueblos del Perú, la lleva al pináculo: "ni los yndios de Gran Chino ni de México ni otra nación del mundo" se han mostrado tan obedientes como los de los Andes.[32] Antes de la llegada de los españoles, el orden reinaba. "Entonces no mataban, no robaban, no lanzaban maldiciones, no cometían adulterio ni ofensas contra Dios, entonces no había lujuria, ni envidia, ni avaricia, ni gula, ni orgullo, ni cólera, ni negligencia, ni pereza."[33]

En México, el franciscano Bernardino de Sahagún reconoce que sin duda los indígenas "fueron [...] devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos [...] para con los suyos, humanos y severos [...] en las cosas de policía echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos".[34] "Para gente tan apartada y estraña de la conversación de las naciones españolas y políticas —pondera Diego Durán— no ha habido gente en el mundo ni nación que con tanto concierto y orden y policía viviese en su infidelidad como esta nación".[35] El examen de las titulaturas y de los rangos, signos y pruebas de un orden civilizado ocupa al franciscano Sahagún de la misma forma que la India interesa a Garcia da Orta. A los ojos del franciscano, esta sociedad

[29] Couto, 1988, p. 90.
[30] Cruz, 1997, pp. 254-255.
[31] Couto, 1988, p. 102.
[32] Guamán Poma, 1980, p. 822.
[33] Adorno, 1980, p. 73.
[34] Sahagún, 1977, I, p. 305; I, p. 33. Los españoles emplean el término *policía* para designar lo que hoy llamamos civilización.
[35] Durán, 1967, I, pp. XXV, 187.

civilizada se regía por principios morales tan admirables que Sahagún no puede dejar de retomar, cristianizándolos, los discursos edificantes que intercambiaban los indios de antes de la conquista. También en México, el mestizo Alva Ixtlilxóchitl hace el elogio de los reyes de Texcoco y hasta pretende que uno de ellos era de una sabiduría superior a la del "divino Platón y de otros grandes filósofos".[36] Entre los cronistas indios y mestizos, esta rehabilitación desemboca incluso en especulaciones sobre la presciencia de la existencia de Dios, del monoteísmo y de la Trinidad,[37] como si una entusiasta presentación de las instituciones políticas y de la vida social ayudara a eludir la obligada condena a la idolatría...

Una receptividad a otros mundos

La observación supone una proximidad, casi una connivencia, con las sociedades y las tierras observadas. Esta cualidad no sólo es de orden intelectual. Nuestros expertos deben acostumbrarse a los nuevos medios que descubren y no solamente a formas de pensamiento y de creencias que no son las suyas. El esfuerzo físico está lejos de ser insignificante. "Viajero de paso por tierras desconocidas bajo climas extraños, privado del pan que tenía costumbre comer y apagando mi sed muy frecuentemente en aguas impuras", he ahí el cuadro poco atractivo que bosqueja el médico Francisco Hernández cuando da cuenta de su misión en México al humanista Benito Arias Montano.[38] Por lo común, los *práticos* se adaptan más fácilmente. Pero hay límites que no pueden franquearse: Rodrigues Silveira se inquieta de la notable facilidad con la que los portugueses de Asia pueden "abrazar [...] las costumbres, adoptar los hábitos y las ceremonias de otros pueblos".[39]

Se comprende que los expertos reflexionen sobre los efectos del clima o que la cuestión de la alimentación pueda ocupar un sitio prioritario en sus comentarios. Para el médico Juan de Cárdenas, "los nacidos en Indias s[o]n en su gran mayoría de espíritu agudo, rápido y sutil", y explica, "por la propia naturaleza y clima de las Indias, que es calor con humidad o, por mejor decir,

[36] Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I, p. 404.

[37] *Ibid.*, p. 35.

[38] Sobre este tema, Solange Alberro, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, París, Armand Colin, 1992.

[39] Sylveira, 1996, p. XXXVI.

por el gran predominio que el sol tiene sobre toda la gente de las Indias, en quien con la rectitud de sus rayos imprime gran calor, tomando de los cuerpos la humidad por parte de la tierra, y así son calientes y húmidos o sanguinos".[40] Los alimentos terrestres son justamente apreciados. Gaspar da Cruz, el divulgador de las "cosas de China", se interesa por una variedad blanca y perfumada de arroz indio y en la manera en que se consume: "Es verdad que ese arroz, que es el alimento común de la India, se come, aun cuando no tiene cáscara, machacado en morteros, pero tienen bocas como las de los otros habitantes del mundo".[41] Estácio da Sylveira, gran conocedor de la Amazonia portuguesa ante Felipe IV, esboza una geografía mundial de la alimentación para hacer su elogio de la mandioca: "De las cuatro partes del mundo, tres no consumen trigo; toda esta vasta Asia come mayoritariamente arroz, África consume arroz, mijo y otros cereales, y la gente de América, maíz —el mijo gordo de las Indias— y la mandioca que les habría mostrado el bienaventurado apóstol Santo Tomás; según las tradiciones; con esa mandioca, América vive más feliz que nosotros con nuestro pan de trigo del que Galeno dice que es la peor de las cosas que podemos consumir".[42] Pero no cualquier alimento es bueno, y a veces la curiosidad corre el riesgo de hacernos perder la vida: el médico Hernández lo experimentó en México al probar un jugo de rododendro que lo puso a dos pasos de la muerte.[43]

Los sonidos, al igual que los sabores, pueden acaparar la atención. En los contextos en que los intercambios lingüísticos no siempre son fáciles y donde las distracciones son raras, el vínculo con la música desempeña un papel que con frecuencia nos cuesta trabajo imaginar. En México, los cronistas de los religiosos cubren de elogios a los instrumentistas indígenas que logran copiar los instrumentos españoles y ser incluso capaces de componer misas en el estilo del Renacimiento. Los observadores españoles y portugueses no son los únicos sensibles a la música local. André Álvares de Almada se interesa por los instrumentos musicales de los beafares "que se parecen a nuestros caramillos". "Esos negros tocan juntos y lo harían muy bien si supieran la polifonía: sus músicos se llaman *jabundares*. Utilizan también trompetas de marfil [...] y cencerros del lugar."[44] La curiosidad de Almada se explica cuando se sabe que la corte de Lisboa apreciaba esos

[40] Cárdenas, 1988, pp. 208, 210.
[41] Cruz, 1997, p. 104.
[42] Sylveira, 1976.
[43] Hernández, 1959, II, p. 162.
[44] Almada, 1994, p. 89.

preciosos olifantes que figuran entre los instrumentos africanos importados a suelo europeo a finales del siglo XV.

Los expertos también son receptivos a la imagen que los otros pueblos se forman de los europeos. Comenzando por el Islam, Garcia da Orta recuerda que los musulmanes dan a la cristiandad el nombre de *franguistam*[45] y a los cristianos el de *franges* —un vocablo equivocadamente interpretado como el equivalente de "apestados" o "leprosos", y que viene de una palabra francesa que designaba a los cruzados europeos—.[46] El error dice mucho de la calidad de las relaciones entre los dos bandos. Los chinos apenas si se mostraban más amables. Según Gaspar da Cruz, "por odio y por repugnancia, habían llamado, primeramente, a los portugueses *fancui*, que quiere decir 'gente del diablo' [...] Incluso ahora —agrega el dominico— no se comunican con nosotros llamándonos portugueses, ese nombre, aun cuando hemos convenido en pagar derechos, no se ha empleado en la corte; por el contrario, continúan dándonos el nombre de *fangim*, es decir, 'gente de la otra costa'".[47] La alergia china parece vinculada con el temor de los contactos con el exterior, que resienten como una potencial fuente de disturbios y una instigación a la piratería costera.[48] La actitud de los otros pueblos asiáticos reserva algunas sorpresas: en Camboya, donde Gaspar da Cruz reside antes de trasladarse a China, los habitantes preguntan al dominico "si era hechicero",[49] como si los misioneros llegaran dotados con poderes mágicos, una reputación que los jesuitas usaron y de la que abusaron en sus misiones americanas. En Japón se acusa a los monjes españoles de comer los cuerpos de los leprosos "tomando por motivo que comen vaca":[50] "piensan que comemos hombres". Puede creerse que se es siempre el caníbal del otro.[51]

[45] Derivado de *Franquia*, en referencia a la presencia de los franceses en Oriente a partir de las cruzadas.

[46] Orta, 1895, II, p. 107.

[47] Cruz, 1997, p. 222.

[48] *Ibid.*, p. 224.

[49] Cruz, 1997, p. 73.

[50] Marcelo Ribadeneyra, *Historia de las islas del archipiélago y reynos de la Gran China, Tartaria, Cucuchinchina, Malaca, Siam, Camboxa y Iappon*, Barcelona, Gambreil Graells y Giraldo Dotil, 1601, p. 421.

[51] Los relatos atribuidos a los embajadores japoneses que llegaron a Europa a finales del siglo XVI habrían podido informarnos sobre la percepción de la monarquía si no hubiesen sido pasados por el filtro de una rescritura jesuítica. Nos ofrecen, en cambio, la imagen que se quería dar a los asiáticos de una Europa católica y filipina, en la ortodoxia y la homogeneidad fácticas. Véase *De missione legatorum japonensium ad romanam curiam...*, Macao, Compañía de Jesús, 1590. Edición portuguesa: Duarte de Sande, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana*, por Américo da Costa Ramalho, Macao, Fundação Oriente, 1997.

¿Cómo se representan los pueblos de América y de África la invasión y la dominación ibéricas? Cuando excepcionalmente los descendientes de los vencidos pueden expresar su punto de vista, como Chimalpahin en México o Guamán Poma en Perú, la imagen de los castellanos no es muy ventajosa. El cronista peruano no mide sus palabras: los españoles no son más que extranjeros en Perú, *mitimayas* que harían mejor en respetar a los señores naturales de los Andes.[52] Una de las ilustraciones del libro de Guamán Poma muestra también a indios que acosan a los españoles: se trata de traidores a la Corona participantes en las guerras civiles que devastaron Perú a mediados del siglo XVI. Esta visión es tanto más sobrecogedora cuanto que emana de un descendiente de las víctimas de la conquista. La fidelidad a la monarquía no impide relatar recuerdos siniestros. En la Nueva España, Sahagún y Muñoz Camargo registran declaraciones de indios que recuerdan la invasión española. Algunos guardan de ella imágenes espeluznantes como la que cuenta que imaginaban que "[los españoles] traen grandes animales, y bestias fieras y dragones, para que se coman y traguen las gentes".[53]

De manera mucho más interesada, los expertos están atentos a la manera en que los vencidos reaccionan a la dominación ibérica. La cuestión es crucial cuando a los indígenas se les destina al servicio de los invasores. Sobre los nelunes de Guinea, Almada anota que "tanto los muchachos como las muchachas son buenos y seguros para nosotros, pero los que se vuelven adultos antes de haberse acostumbrado a nosotros son incontrolables y mueren [pronto]". En cuanto a los beafares, se acostumbran sin dificultad, "muchos saben hablar nuestra lengua portuguesa y se visten a nuestra usanza. Es el caso de numerosos negros que se llaman *tangomas* y que trabajan al servicio de los *lançados*", esos portugueses que se instalaron en las sociedades africanas.[54]

VISIONES LOCALES, HORIZONTES PLANETARIOS

La mayoría de los expertos empiezan por presentar el lugar que describen, pero en el contexto de la mundialización ibérica relacionan de manera sistemática los asuntos locales con los horizontes de la monarquía y, por consecuencia, estos horizontes varían según cada uno de ellos. Baltazar Doran-

[52] Guamán Poma, 1980, p. 858.
[53] Muñoz Camargo, 1984, pp. 105-106.
[54] Almada, 1994, pp. 100, 88.

tes de Carranza nada tiene de cosmógrafo oficial, pero su ojo de criollo de México está fijado en la esfera terrestre, "como podrá ver cualquiera que examine cuidadosamente el globo en que se figura o pinta toda la tierra".[55] El intérprete mestizo Diego Muñoz Camargo inserta de manera inmediata la historia de la provincia de Tlaxcala en un marco continental con dimensiones americanas: los nobles tlaxcaltecas que permitieron a Carlos V apoderarse de México, "le ayudaron a ganar y a conquistar toda la redondez y máquina deste nuevo mundo".[56] Aun cuando la historia de Tlaxcala se relacione con una concepción occidental del mundo y del descubrimiento de América, nunca cae en el eurocentrismo. Muñoz Camargo adopta como telón de fondo la imagen de una Nueva España en expansión continua, que progresa hacia el norte del continente, hacia las Filipinas y hasta la China,[57] como si estuviera consciente de la movilización planetaria que impulsa a México hacia nuevos horizontes: "¿Qué fue esto, Señor, sino que abristes la puerta, dispensando con ello para que todo el mundo de cabo a cabo, del un polo al otro, se descubriese toda la tierra, y gentes y habitadores della, sin quedar cosa que no se redujese al gremio de nuestra santa madre Iglesia?"[58]

Cuando Couto examina los remedios para los males de la India portuguesa, reacciona de la misma manera. Multiplica las confrontaciones planetarias recordando los desmesurados esfuerzos que despliega Castilla para defender Flandes "contra los rebeldes"[59] e invocando el ejemplo americano.[60] Cuando se trata de conquistar las minas africanas de Monomotapa, inmediatamente menciona el caso del Perú y de la Nueva España.[61] Una vez descubiertas y explotadas las minas de África, "todo será tan próspero y floreciente que allí se establecerán aglomeraciones de portugueses y de cristianos del país, y eso se volverá otra Nueva España".[62] El antecedente mexi-

[55] Dorantes de Carranza, 1970, p. 59.

[56] Muñoz Camargo, 1984, p. 174. La misma página señala el desprecio que los nobles tlaxcaltecas tenían por los portugueses.

[57] *Ibid.*, pp. 110-111, "los cuales engaños han durado tantos siglos". *Ibid.*, véase pp. 277-285 sobre las expediciones en África.

[58] *Ibid.*, p. 110. Véanse las expresiones "henchir toda la redondez de la tierra"; "ensancharse más por el universo".

[59] Couto, 1988, p. 130.

[60] El médico Garcia da Orta se refiere repetidas veces a América para señalar las aproximaciones que le parecen inadecuadas: "não me parece versimile o que diz o escritor da Nova Espanha, diziendo que os Indios ocidentaes e os do Brazil se pareciam aos Indios orientaes"; Orta, 1895, II, p. 106.

[61] Couto, 1988, p. 131.

[62] *Ibid.*, p. 132.

cano incitará a explotar las riquezas de África para terminar con los sinsabores de la India portuguesa. La argumentación del cronista de Goa da toda la vuelta a la monarquía ibérica con una soltura que todavía desconcierta al historiador de hoy. Otro especialista de las cuestiones asiáticas, Francisco Rodriguez Silveira, comprendió que los ibéricos estaban a punto de librar una guerra mundial contra los holandeses. También sus horizontes terminan por abrazar toda el Asia y confundirse con los de la expansión portuguesa. Años atrás, el médico Garcia da Orta describía la circulación de las plantas a partir de las redes terrestres o marítimas que vinculaban Asia con la Europa occidental y África,[63] evocación que pasaba sin falta por el recuerdo de la expansión china y de la imagen asombrosa de los 400 juncos llevados por las mareas al puerto de Ormuz. El mundo del médico de Goa comenzaba en Setúbal y terminaba en Brasil, pasando por la India, Timor y el Nuevo Mundo.[64]

La misma amplitud de miras encontramos en André Álvares de Almada: concluyó su tratado de los ríos de Guinea explicando que la ocupación de la Sierra Leona compensará en África las pérdidas sufridas por una Europa "rodeada de numerosas herejías", y permitirá expulsar de África a los franceses e ingleses. Algunos capítulos más atrás había puesto en el mismo plano a los feroces sumbas, a los indios de las Indias occidentales y a los de Brasil.[65] En los Andes, a comienzos del siglo XVII, Guamán Poma se entrega a consideraciones diametralmente opuestas, pero no menos planetarias: si los pueblos de los Andes fueran los únicos en poseer derechos legítimos sobre las tierras que habitan, sería lo mismo para la gente de Castilla y los negros de Guinea.[66] En su concepción del mundo, Guamán Poma ubica cuatro soberanos —los de Roma, los de los moros del Gran Turco, los de las Indias y los de Guinea— bajo la soberanía de Felipe III. Cada vez, el punto de vista local remite a las cuatro partes del mundo.

Cuanto más se aferra un autor a un territorio, a una historia o a un grupo, más se proyecta su visión hacia los límites del orbe. En su caótico castellano, Guamán Poma se dirige textualmente a "la grandesa de universo mundo de todas las naciones y géneros de personas: indios, negros y españoles cristianos, turcos, judíos, moros del mundo". Lejos al norte, en el otro

[63] Véanse sus reflexiones sobre el papel de Calicut como centro del comercio del sándalo que los comerciantes chinos, que tenían allí una factoría, frecuentaban; Orta, 1895, II, pp. 285-286 y 296-297.

[64] Orta, 1891, I, pp. 49, 204-205.

[65] Almada, 1994, pp. 132, 115.

[66] Guamán Poma, 1980, p. 25.

hemisferio, cuando Domingo Chimalpahin comenta la muerte de Felipe II, es asimismo para hacer de Felipe el soberano del mundo: en un gesto simétrico al de Guamán Poma, inscribe su tierra de Chalco-Amecameca en un orbe que domina el poder incontestado del monarca católico. Quizás habría podido muy bien tomar por su cuenta el mensaje de su contemporáneo peruano: "que ningún rrey, ni emperador no se puede engualar con el dicho monarca".[67]

Visiones comprometidas y críticas

El compromiso apasionado que liga a unos y a otros a su patria adoptiva o de origen se refleja en sus tratados. Cuando el dominico Diego Durán explica que escribe con "la voluntad y gana de poner en mi memoria las cosas de la patria",[68] olvida que no nació en México, sino en España. Frecuentemente su pluma transfigura las regiones que se juzgan hostiles y sin recursos. Escuchemos a Diogo do Couto: "En la India hay aires más puros, más excelentes, los frutos, las aguas de las fuentes y los ríos mejores y más sanos de toda la tierra, el pan, la cebada, todas las legumbres, todas las hierbas de huerto, ganado menudo y grande, todo lo que el mundo puede producir de más admirable".[69] "Esta tierra está tan llena de todo que nada le falta: aquí encontramos alimentos en cantidad, ríos de aguas frescas, naranjos, limoneros, limeros, caña de azúcar, fuertes palmerales y cantidad de excelentes bosques": ésta es la Sierra Leona de Almada.[70]

Baltazar Dorantes de Carranza exalta la grandeza de su ciudad, México, a la que no duda en atribuir la astronómica cifra de un millón de habitantes en vísperas de la conquista española.[71] El mestizo Muñoz Camargo invoca el ejemplo de Platón y recuerda "que no nació el hombre para sí solo, sino también para su dulce patria y sus amigos".[72] Tiene en mente la región de Tlaxcala. En cuanto al médico Garcia da Orta, no deja de oponer Goa, su tierra, donde escribe y desde donde habla, al país de su interlocutor Ruano, "vuestra tierra de Europa".[73] "Estoy convencido que es la mejor tierra del mundo", escribe Estácio da Sylveira a propósito de la Amazonia, y

[67] *Ibid.*, p. 889.
[68] Durán, 1967, I, p. XXV.
[69] Couto, 1988, p. 138.
[70] Almada, 1994, p. 131.
[71] Dorantes de Carranza, 1970, pp. 8-10.
[72] Muñoz Camargo, 1984, p. 33.
[73] Orta, 1891, I, p. 60.

concluye el prólogo de su relación con esta súplica: "A quienes este texto persuadirá de venir a vivir a este país, les pido [...] que una vez allí, satisfechos y salidos de la necesidad, pidan a Dios hacer de tal suerte que pueda yo un día acompañarlos".[74]

Este apego de los individuos a "su" tierra pasa por raíces reales o completamente creadas que anclan su destino personal en una comunidad local, indígena, criolla o todavía por construir. Álvares de Almada defiende tanto más gustosamente su visión caboverdiana del África occidental cuanto que nació en Santiago y es africano por su madre. De la misma forma en que Guamán Poma fundaba las pretensiones de la nobleza peruana sobre el pasado prehispánico, o como Dorantes de Carranza tendía puentes entre el imperio mexica y los conquistadores de la Nueva España, Almada relaciona su ambición de lusoafricano con situaciones anteriores a la presencia europea.

Con frecuencia, los expertos adoptan un tono crítico. Esto puede ser una simple irritación de intelectuales que soportan mal verse rodeados de compatriotas que se interesan en todo excepto en las cosas del espíritu. Garcia da Orta, que nunca sabe callar, deplora la ausencia de curiosidad de los portugueses: "A los portugueses, que navegan por gran parte del mundo, donde vayan lo único que les interesa es saber cómo incrementar sus negocios".[75] En México, la misma frustración encontramos en el alemán Heinrich Martin que se queja de no encontrar un público a la altura de sus trabajos.

Además de sus ataques contra los conocimientos y certezas europeos, los expertos de la monarquía juzgan y comparan todo lo que sucede en el lugar. Sus testimonios nos restituyen el clima de los debates que animan la Península y sus ámbitos planetarios. Discuten tanto del porvenir del *Estado da India* en Asia —¿qué conquistas emprender o abandonar?—[76] como de los resultados de la cristianización en América. El interés por la tierra en que se han establecido los incita a apartarse de los colonos europeos que sólo sueñan con enviar cargamentos de oro a la metrópoli.[77] En Brasil, Brandão describe el lujo de los señores del azúcar que exhiben sus ricas monturas y sus costosos vestidos en las fiestas que organizan con grandes gastos, corridas, juegos de anillos o de cañas y toda suerte de diversiones en

[74] Sylveira, 1976.
[75] Orta, 1891, I, p. 151.
[76] Couto, 1988, p. 133.
[77] Brandão, 1997, p. LI.

que despilfarran fortunas. La descripción pronto deja espacio a la denuncia y a la crítica que entonces se vuelve agria. Brandão reprocha a los portugueses de Brasil "su negligencia y su falta de tacto": sólo buscan enriquecerse para marcharse lo más pronto sin nunca preocuparse por el "bien general".[78] Los ricos comerciantes de Goa no valen más: dilapidan fortunas para tener el derecho de pavonearse en palanquín, adquiriendo hábitos degradantes, propios de "hombres afeminados" que escandalizan al "soldado experto", del que Couto se ha hecho portavoz.[79]

Un paso más. Al denunciar la corrupción que corroe al *Estado da India*, Francisco Rodrigues Silveira agita el fantasma del pasado al recordar que las riquezas de Asia causaron la ruina del imperio romano.[80] La suerte reservada a los soldados portugueses que desembarcan en India le parece escandalosa: "La mayoría llega sin un real de plata para tener al menos qué comer el primer día [...] el hambre los consume simple y llanamente, y muchos terminan por caer enfermos y morir"; en síntesis, "el calamitoso estado y la miseria de esa gente son intolerables".[81] El mismo tono y las mismas recriminaciones en el *Soldado prático* (1612), en que Couto pasa revista a los males del *Estado da India:* engaños, corrupciones, despilfarros. En México, el criollo Dorantes de Carranza tiene páginas mordaces contra los peninsulares establecidos en Nueva España. Asqueado por el arribismo de sus contemporáneos y por el ascenso social de los advenedizos recién desembarcados, hierve de cólera. Pero la situación de las poblaciones indígenas es mucho peor, y no sólo su condición material y física. El caos provocado por la conquista socavó los antiguos valores y dio a luz una juventud extraviada que escandaliza a los más viejos: "agora los mozos de á diez ocho y de á veinte años [están] tan perdidos y tan desvergonzados, tan borrachos, tan ladrones, cargados de mancebas, matadores, facinerosos, indóciles, malcriados, atrevidos, glotones y mal educados".[82]

La crítica adopta un giro todavía más radical cuando enfoca el conjunto de los ibéricos. Los capítulos que Guamán Poma consagra al *buen gobierno* del Perú incluyen apasionadas acusaciones contra los excesos de los españoles: "Desde aquí de veinte años no habrá yndio en este rreyno de que no se cirua su corona rreal y defensa de nuestra santa fe católica. Porque cin

[78] *Ibid.*, pp. LII, L, LI.
[79] Couto, 1988, p. 123.
[80] Silveira, 1996, p. 199.
[81] *Ibid.*, pp. 22, 23.
[82] Durán, 1967, I, p. 188.

yndios vuestra Magestad no vale cosa, porque se acuerde Castilla es Castilla por los yndios [...] aues de conzederar que todo el mundo es de Dios, y ancí Castilla es de los españoles y las Yndias de los yndios".[83] De ahí este desesperado llamado al soberano español: "¿Adonde estás, nuestro señor rrey Phelipe, que ací lo pierdes tu rreyno y tu hazienda, seruicio de tu corona real?"[84] La vehemente queja alterna con la sátira de las costumbres de los conquistadores, cuya libertad de tono es única en toda la monarquía y parece prefigurar los movimientos radicales del siglo XVII inglés.[85]

Conectar los mundos

Todos nuestros expertos inventan y desarrollan maneras de vincular a Europa con los mundos que han adoptado o de donde son originarios. Poco importa que aborden la historia de la conquista, de la colonización, o aun de los reinos todavía insumisos (China, Japón) en cuanto ibéricos, criollos, mestizos o indígenas. A medida que la mundialización ibérica extiende sus tentáculos hacia nuevas tierras y nuevas sociedades, su visión de las cosas termina invariablemente vinculando las realidades locales al contexto de la monarquía.

Ese apego sigue caminos muy diversos, en apariencia absolutamente oficiales cuando el experto es el cronista del rey y se llama Diogo do Couto. Son más personales o más solitarios entre los criollos mexicanos y los mestizos de América. Una visión idealizada de lo local llega a injertarse en el recuerdo de los conquistadores en un Antonio de Saavedra Guzmán. Su *Peregrino indiano* (1599) juega la carta de la epopeya y hace de la conquista de México la articulación fundadora y gloriosa entre la Península y la Nueva España. La recuperación del pasado local puede calar mucho más hondo y apoderarse de las memorias indias, como si todo fuera bueno para soldar los dos mundos. Baltazar Dorantes de Carranza no se limita a establecer un paralelo entre los mexicas y los judíos del Antiguo Testamento ("La última tribu, que fue la mexicana [...] era la tribu más ilustre, como entre los judíos la gran tribu de Judá"), y justifica la elección de la ciudad de México como capital de la Nueva España invocando su antigüedad y su

[83] Guamán Poma, 1980, III, pp. 982, 929.
[84] *Ibid.*, p. 1017.
[85] Como "the social radicalism and medieval piety of William Langland's *Piers Plowman*", en Brading, 1991, p. 165.

"maravillosa"[86] fundación. ¿Será bueno adoptar cualquier capital simbólico, aunque sea mítico?

Además, la conexión de un mundo con otro no se limita a la traducción de las cosas indígenas a una lengua ibérica a códigos europeos. El vínculo sería imperfecto si la traducción no implicara también una indianización o una africanización de las cosas de Europa. Al tiempo que consagra la mayor parte de sus esfuerzos a traducir el náhuatl al castellano, el religioso Sahagún también se aplica febrilmente a dar una versión india de los textos cristianos, sacando de la lengua de los vencidos imágenes y metáforas que harán la fe cristiana más cercana a los neófitos. Relatos y mitos se deslizan de un mundo a otro: mientras se traducen las fábulas de Esopo en Japón y en México, los cronistas ibéricos, mestizos e indígenas se interesan en las fábulas de los habitantes de la India y de América: los universos mezclados de la monarquía católica son también mundos "comunicantes". Los súbditos indígenas y mestizos deben unir su propio pasado, incluso su idea del mundo —lo que los nahuas llamaban el *Anáhuac*—, con el universo de los cristianos y de los ibéricos. Para los mestizos que se reconocen como tales, la tarea es doble. Es a la vez más compleja y más acrobática, porque lo mismo necesitan entroncarse con el pasado autóctono que con la historia cristiana y europea. A ello se consagran en la Nueva España historiadores de la talla de Diego Muñoz Camargo y de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Otros mestizos, es verdad, como Ruy Díaz de Guzmán y Diego Valadés, prefieren saltarse el origen indio y aparecer como criollos.

Para los indios, la operación es sólo aparentemente más sencilla. El cronista chalca Domingo Chimalpahin se nos ha vuelto ahora familiar. Redactadas en náhuatl durante la primera mitad del siglo XVII, sus *Relaciones* son relatos indígenas que, apoyados en la interpretación de los códices prehispánicos y coloniales, abordan por turno emigraciones, conquistas, alianzas y genealogías. Pero Chimalpahin, que también explota fuentes europeas,[87] posee una manera muy suya de insertar la historia del señorío de Chalco-Amecameca —lo "local", según nuestro cronista— en la perspectiva de la mundialización ibérica y de leer ésta a partir de la ciudad de México. Este paso es el que da toda la ambigüedad y todo su interés al memorialista chalca. Para conectar los mundos, Chimalpahin saquea el *Repertorio de los tiempos* de Heinrich Martin (1606). Comienza su crónica sobre

[86] Dorantes de Carranza, 1970, pp. 3, 7.

[87] Como López de Gómara o la *Historia pontificial y católica* de Gonzalo de Illescas, Salamanca, 1569.

la historia cristiana del mundo con un "Libro de la creación del cielo y de la tierra y de nuestro primer padre Adán y de nuestra primera madre Eva". Un poco más adelante, el relato del descubrimiento de América se introduce en la trama del pasado mexicano. Ahí encontramos, al lado de hechos que señalan el año 1484, esta evocación de la visita de Cristobal Colón a los soberanos de Castilla y Aragón:

"Auh no ypan in yn xihuitl yn Macuilli Tecpatl, de 1484..." "También en este año 5 Técpatl, 1484, don Cristóbal Colón hizo su entrada a la corte de don Fernando y de doña Isabel, reyes *(tlahtoque)* de Castilla. Aquél no era español *(amo español)*, ni vivía en España, sino que venía de una aldea sujeta a la ciudad *(altépetl)* de Génova llamada Nervi".[88]

Al traducir al náhuatl y adaptar la prosa castellana del alemán Martin, el cronista indio adopta un punto de vista que lo obliga a corregir la versión europea. El "descubrimiento" de América es sólo una "llegada", y la Nueva España, mucho antes de que se trate del Nuevo Mundo, se señala como el destino exclusivo de la empresa de Colón.[89] Es evidente que visto desde Chalco o desde la ciudad de México, el objetivo de la expedición no podía ser ni el Asia de Colón ni tampoco el Nuevo Mundo, sino la tierra milenaria, de los que Chimalpahin era uno de los últimos cronistas indígenas. En 1493 la perspectiva de la crónica todavía se modifica. Hasta entonces se limitaba a poner en paralelo acontecimientos mexicanos y europeos yuxtaponiendo dos crónicas "regionales". A partir de 1493, se mundializa. El relato sinóptico entra en el marco planetario que evoca la recepción de la bula de Alejandro VI: "el Santo Padre propuso a los reyes esa línea divisoria [del mundo]".[90]

Las relaciones de Chimalpahin con lo "local" y lo "global" reflejan las transformaciones que durante un siglo sufrieron las sociedades hispanoindias. Lo "local" es a la vez lo próximo, lo familiar, la herencia secular chalca.[91] Pero es también la Nueva España, como si el espacio ancestral terminara por "contaminarse" por la manera en que los españoles conservaban y designaban su conquista. La misma ambivalencia aflora en la forma en que Chimalpahin traduce los términos *Nuevo Mundo*. En lugar de recurrir a la expresión española Nuevo Mundo, el cronista utiliza una fórmula híbrida,

[88] Chimalpahin, 1998, I, pp. 274-275.
[89] *Ibid.*, pp. 274, 277.
[90] *Ibid.*, p. 293. La unión física de dos mundos sólo se cumplirá algunas páginas más adelante, en 1518, con la invasión española de México.
[91] Que se designa en náhuatl mediante un adverbio de lugar: *ypan*, "aquí".

que parte de la idea nahua de mundo, *cemanáhuatl, cemanáhuac,* pero confiere a ese concepto, tan cargado de resonancias cósmicas, una proyección occidental.

Esta empresa intelectual no está aislada.[92] Si el paso de los escritores mestizos de la Nueva España, los Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, los Juan Pomar o los Diego Muñoz Camargo, sigue también otros caminos, no por ello comparten menos el afán de construir una memoria local que sería asimismo una memoria del mundo. Y los letrados de la Nueva España, con todo y sus orígenes confundidos, no hacen más que llevar a su más alta expresión lo que otras plumas en otras partes del mundo se aplican a imaginar y a poner en palabras.

Destinos privados y mundialización ibérica

Así, en todas partes, hombres y mujeres se ven confrontados con entornos, condiciones de vida y desafíos intelectuales que les exigen redefinir sus orígenes, sus raíces y sus identidades.[93] La proliferación de vínculos y referencias, los efectos del alejamiento y del descentramiento, el nomadismo de los seres no cesan de crear situaciones imprevistas y sin precedentes, de las que se resienten la visión y la escritura de las cosas del mundo. Pero raros son los testimonios que nos informan explícitamente sobre esta íntima alquimia de las identidades y de las raíces. En 1591, después de entregarse a un elogio entusiasta de su "patria" de origen —"mi dulce y querida patria Constantina, recreación de Sevilla"—,[94] el joven médico Juan de Cárdenas se sorprende alabando una "tierra agena" —se trata de México—, y se corrige: "mas qué digo agena, mía propia la puedo ya con razón llamar".[95] En un soneto de circunstancia que celebra el éxito del *Peregrino indiano,* el hermano del criollo Antonio de Saavedra Guzmán explica cómo éste definitiva-

[92] *Ibid.,* p. 191. Se aproximará esta interpretación a la manera en que un autor criollo, Antonio de Saavedra Guzmán, vincula los conceptos de "nuevo mundo" y de "mexicano imperio". *El peregrino indiano,* ed. por José Rubén Romero Galván, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, pp. 71, 72.

[93] La investigación debería extenderse al resto de la América ibérica, a África y a Asia, sin olvidar el mundo mediterráneo al que la obra de Bartolomé y Lucile Bennassar nos han introducido admirablemente. *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècles,* París, Perrin, 1989.

[94] Cárdenas, 1988, p. 201.

[95] *Ibid.,* p. 202.

mente se arraigó en la tierra que cantó, la Nueva España. El poeta hará famoso a ese México que adoptará a Antonio:

> Y el mexicano suelo, á quien has dado
> paga por el hospedaje recibido
> estará ufano de llamarte suyo.[96]

El razonamiento sorprende si se piensa que el poeta nació en México. Prueba de que a finales del siglo XVI no bastaba haber nacido en México para llamarse hijo suyo.

Los tránsitos entre los mundos no son ejercicios fáciles ni siempre logrados.[97] Baltazar Dorantes de Carranza no nos oculta nada de su decepción y su desesperanza. Él, que por todas partes mira hundirse a la sociedad que nació del estrépito de las armas y de la conquista española, la de los conquistadores, encomenderos y beneméritos, no se resigna al triunfo del vicio. El espectáculo de la decadencia social alimenta en él un sufrimiento personal en el que se mezclan la angustia, la tristeza, el cansancio y esa amargura tan singular que él llama el "desagradecimiento": "vine a enfermar de una larga y prolija enfermedad, y a entristecerme de manera que he estado mil veces porque el fuego consumiera lo hecho y no pasar adelante en cosa".[98] El dominico Durán llora la decadencia de México, la perdición de la nobleza india, y la miseria y la pobreza en la que ésta se hunde.[99]

Pero ¿qué actitud adoptar cuando se reivindica un origen indio en el seno de la monarquía católica y se alimenta una visión tan trágica del mundo indígena como la de Guamán Poma? La radicalización crítica del cronista peruano es tanto más impresionante cuanto que no desemboca nunca en una ruptura con la Corona. No podría confundirse, como se ha escrito, con "un ensayo desesperado para colmar las lagunas de la comunicación".[100] Guamán Poma hace malabares con las formas y los géneros literarios,

[96] Saavedra Guzmán, 1989, p. 74.

[97] Una reflexión sobre el tema se llevó a cabo en los coloquios "Mediadores culturales" que se realizaron en Sevilla en 1995, en Lagos en 1997, en México en 1999, en Tiradentes en 2001 y en Lima en 2002. Véase, por ejemplo, Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (eds.), *Passar as fronteiras. II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

[98] Dorantes de Carranza, 1970, p. 239.

[99] Véase Jorge Alberto Manrique, *Una visión del arte y de la historia*, México, UNAM, 2000, I, p. 166.

[100] Adorno, 1988, p. 142.

aliando la crónica con la sátira y la sátira con el sermón para denunciar las contradicciones de una sociedad colonial insoportable para los indios.[101] En él, la apropiación de la escritura alfabética, del castellano, de los procedimientos literarios y cartográficos, de las imágenes y de las ideas europeas sirve para defender un punto de vista local que se presenta como el punto de vista indígena por excelencia. Pero ¿puede el autor aún distinguir la esfera indígena de la esfera europea? La acusación a la dominación colonial, "que ha puesto al mundo al revés", se combina con un repetido vasallaje a la monarquía. Por muy temerario que sea, el cronista peruano no denuncia la piedra angular del sistema, la omnipotencia del monarca del mundo. La traducción política, social y cultural de esta visión exige que los caciques indios retomen las riendas del poder, pero que lo hagan bajo el cetro del soberano, vistiéndose a la europea, aprendiendo la escritura latina y las leyes de Indias, atendiendo los relojes para organizar el tiempo de trabajo y mostrándose como cristianos ejemplares.[102] Tal es la fuerza del consenso que exalta el censor, apenas menos severo que Diogo do Couto en su *Soldado prático*: "No hay imperio más grande en el mundo por la extensión, la competencia de la jurisdicción, el esplendor de las ciudades, las riquezas y la cristiandad [que abriga]. En toda la India, de Sofala a Japón, viven más de dos millones de cristianos, sin contar el gran número que día tras día sale de las fuentes bautismales".[103]

Para sus partidarios americanos, africanos y asiáticos, la monarquía se confunde con el mundo. Su gigantismo los reúne, los encierra y los galvaniza. No podría haber otros mundos posibles. Al mismo tiempo, sus saberes y existencias los vinculan con personas intermediarias, con esos *middle grounds* que durante mucho tiempo se tomaron como periferias, cuando en realidad se encuentran siempre en la encrucijada de los mundos.[104] El balance es impresionante: expertos de todas las orillas y de todos los orígenes, empresas heteróclitas, más o menos improvisadas, siempre obstinadamente buscadas, saberes mestizos, a la vez europeos y autóctonos, con frecuencia más occidentales que indígenas, pero muy americanizados, africanizados u orientalizados para que no puedan confundirse con los que filtran y propagan los gabinetes europeos.

[101] *Ibid.*, p. 143.

[102] Guamán Poma, 1980, II, p. 798; Brading, 1991, p. 159.

[103] Couto, 1988, p. 133.

[104] Sobre los *middle grounds* que también pueden ser Lisboa y Sevilla, Louise Bénat Tachot, 2001.

El Viejo Mundo dista mucho, aún hoy, de haber absorbido esos tesoros de observación. Gran cantidad de manuscritos se han perdido o sólo se publicaron en los siglos XIX y XX en otros contextos y otras mundializaciones. Pero lo esencial no es la suerte que se depara a esas indagaciones y a sus autores, sino la multiplicación, *in situ*, de los contactos e intercambios que produjo la recolección planetaria. La elaboración lenta y progresiva de un tejido de relaciones que, al precio de innumerables enfrentamientos y complicidades, construyó la mundialización ibérica y conectó las tierras de la monarquía católica entre ellas.[105]

[105] Si la mayoría de los expertos son fieles a la monarquía, existen excepciones a la regla por diversas razones: en Japón, el jesuita Cristóvão Ferreira abjura del catolicismo. Al volver a Holanda, el secretario del arzobispo de Goa, Lindschoten, se pasa al campo de los heréticos y de los enemigos de Madrid, a quienes ofrece sus conocimientos sobre el Asia portuguesa.

XI. LAS PRIMERAS ÉLITES MUNDIALIZADAS

En poniendo los pies [en Corea]
se podrían ir estendiendo los brazos hacia la China.
RODRIGO DE VIVERO,
conde del Valle de Orizaba, criollo de México (1609)

CUALQUIERA que sea la amplitud de su visión del mundo, la mayoría de los expertos de la monarquía siguen fieles a una región del orbe. Criollos o europeos, mestizos o indígenas, ocupan rara vez el frente de la escena y, lejos de los grandes órganos de la monarquía, llevan una carrera local en donde se les coloca en empleos de segundo orden. Otros súbditos de la Corona, por el contrario, se desplazan entre los continentes y piensan y organizan la comunicación entre las diferentes partes del mundo, desarrollando proyectos religiosos, políticos e intelectuales cuya escala no tiene precedentes. En muchos aspectos, dichos seres son mutantes que prefiguran las élites mundiales de nuestro tiempo.

ÉLITES CATÓLICAS

En la medida en que se les ha sometido al lecho de Procusto* de las historiografías nacionales, conocemos mal esos ambientes. Privados de su estatura original y ya irreconocibles, a muchos artesanos de la mundialización ibérica se les ha escamoteado pura y simplemente de la escena histórica. Los historiadores de las instituciones conocen a algunos:[1] los virreyes de las Indias occidentales y de la India portuguesa, los Antonio de Mendoza, los

* Bandido legendario del Ática que torturaba a los viajeros tendiéndolos sobre un lecho y mutilando o estirando sus miembros hasta hacerlos coincidir con el tamaño del lecho. De allí el término "lecho de Procusto". Teseo lo castigó sometiéndolo al mismo suplicio. [T.]

[1] La obra clásica de Ernesto Schäfer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, 2 vols., Sevilla, 1935 y 1947, contiene muchos ejemplos de trayectorias intercontinentales; véase también *Los virreyes españoles de América durante el gobierno de la Casa de Austria*, ed. por Lewis Hanke y Celso Rodríguez, Madrid, Atlas, 1978; José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato*, México, FCE, 1983.

Luis de Velasco, los Francisco de Toledo, los presidentes y los jueces de las audiencias del imperio español, los gobernadores de Angola, los capitanes de Brasil. La cohorte de los virreyes españoles, que por turno reinaron sobre México y los Andes, y sus vínculos más allá del Atlántico y el Mediterráneo occidental podrían, junto con los virreyes de Nápoles, inaugurar la vasta galería de las élites mundializadas: los Velasco, padre e hijo, el conde de Monterrey, el marqués de Montesclaros y el marqués de Gudalcázar.[2] Con ellos transitan las modas, las ideas, los libros y los cortesanos. Cuando Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esqullache y virrey del Perú, se instala con su mujer doña Ana y sus dos bijas, se rodea de un séquito de 174 personas.[3] Otras figuras, menos visibles, pero quizá también más evocadoras del despliegue de la monarquía católica, ejercen funciones en muchos continentes y aprenden a evolucionar entre "las cuatro partes del mundo".

La carrera del portugués Luís Mendes de Vasconcelos muestra un amplio abanico de esas intervenciones planetarias. En Europa, ese soldado participa en la expedición española de las Azores y en la guerra de Flandes; en Asia, antes de obtener el gobierno de Angola en África (1617-1621), sirve en la flota de Oriente como "capitán general". Ambicioso, al grado de pretender el título de virrey de Etiopía, y relacionado con Antonio Fernandes de Elvas, todopoderoso asentista del comercio de esclavos que hace del Atlántico sur un nuevo Potosí, Mendes de Vasconcelos encuentra tiempo sin embargo para redactar su famosa descripción de Lisboa, un *Tratado de la conservación de la monarchia de España*, un tratado de arte militar (1612) y algunas poesías bilingües en portugués y castellano.[4]

Al igual que él, esos servidores de la monarquía son árbitros, llamados a tomar iniciativas cuyo alcance será continental e incluso más vasto. Cuando la Corona les confía responsabilidades políticas, tratan cuestiones intercontinentales y a veces franquean las fronteras de la dominación ibérica para correr en pos de las potencias asiáticas que aún se resisten al monarca católico: Cbina, Japón, la India del Gran Mogol y el Imperio otomano. Propensos a hacer coincidir los límites de la monarquía católica con los del orbe, forman los primeros contingentes de una élite mundializada consa-

[2] *Ibid.*, pp. 236, 240.

[3] *Los virreyes...*, 1978, II, p. 158.

[4] *Do sítio de Lisboa*, ed. por José da Felicidade Alves, Lisboa, Livros Horizonte, 1990; Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes, Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, pp. 96, 97.

grada a la prometeica tarea de vincular los reinos del rey Felipe y sostener la corona ibérica frente a sus rivales planetarios, europeos y asiáticos.

De China al Río de la Plata

Nacido a mediados del siglo XVI, Martín Ignacio de Loyola posee ascendientes que parecen haberlo predestinado a recorrer el mundo y a pensarlo. Por el lado materno es nada menos que el sobrino nieto de san Ignacio de Loyola. Su padre, un Mallea, pertenecía a una familia que, habituada a los horizontes europeos y oceánicos de la monarquía, sirve en Flandes, Nápoles, Malta, Sicilia y "en la flota de las Indias".[5] La notoriedad de Martín se debe a un texto, *Historia del custodio Martín Ignacio*, publicado en la famosa *Historia del gran reino de la China* de Juan González de Mendoza, cuyo éxito es fulgurante en Europa.[6] No es, sin embargo, la celebridad literaria la que hace de Martín una figura representativa de las primeras élites mundializadas, sino los espacios en donde evoluciona.

La primera parte de su carrera se desarrolla en la zona de influencia asiática de la monarquía, en Manila, Macao y Malaca. Los agustinos españoles habían precedido a los franciscanos en los caminos de China. Probablemente uno de ellos, Martín de Rada, inspiró los pasos de Martín Ignacio de Loyola. Después de estudiar en París y Salamanca, Rada llega a México en 1561; allí aprende el suficiente otomí como para redactar un método de aprendizaje de esa lengua y algunos sermones. Renuncia al obispado de Jalisco para embarcarse en 1564 con Legazpi y Urdaneta en la expedición que abre de una vez por todas la ruta de las Filipinas. Ya en el archipiélago se vuelve el provincial de su orden, aprende la lengua de Cebú y, antes de ponerse a aprender chino, compone un catecismo. Sus tentativas en China están llenas de fracasos. Infatigable, participa en una expedición a Borneo y muere en el trayecto de regreso a Manila. Por sus conocimientos, su flexibilidad y sus proyectos, Rada tiene la madera, el carácter de las

[5] Martín Ignacio de Loyola, *Viaje alrededor del mundo*, ed. por J. Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, Historia 16, 1989, p. 31.

[6] Juan González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China*, Madrid, Miraguano, Polifemo, 1990. Después de la edición romana salieron las ediciones españolas (Valencia, 1585; Barcelona y Madrid, 1586; Zaragoza, 1588; Medina del Campo, 1595), antuerpienses, italianas (seis en Roma, una en Génova, otra en Venecia tan sólo en el año 1586), alemanas (Francfort, 1589; Leipzig, 1597), holandesas, francesas (en 1588, 1589, 1600), inglesas (Londres, 1588); latinas (Francfort, 1589 y 1599, Amberes, 1595, Génova, 1606). Loyola, 1989, p. 89.

élites mundializadas: movilidad planetaria, proyectos grandiosos (entre los que destacan la evangelización de China) y dominio de lenguas no europeas, amerindias y asiáticas.

En junio de 1581 toca a Martín Ignacio de Loyola el turno de dejar Sevilla y emprender el camino del Asia en compañía de un grupo de religiosos franciscanos. Su ruta atraviesa la Nueva España, etapa obligada hacia las Filipinas. Zarpa de Acapulco en 1582 y "navega [...] sin ver tierra" sobre "el mayor golfo que se navega en lo descubierto". En Manila decide ir a Macao con otros seis religiosos para anunciar a los portugueses de la región el ascenso al trono de Felipe II y la unión de las dos coronas. Desea también montar una misión en Cochinchina. Pero los religiosos encallan en las costas chinas, "la mejor tierra del mundo",[7] donde sufren toda suerte de tribulaciones antes de alcanzar Macao. Ni pensar en evangelizar esa parte del mundo sin el concurso de los portugueses de ese puesto de avanzada en China. Los tratos conducen a una audaz modificación de la carta eclesiástica: los conventos de Macao y de Malaca se separan de la provincia española de san Gregorio, y Martín se vuelve el custodio de la nueva provincia asiática. Se dirige entonces a Malaca, pero se le acogerá tan mal que tendrá que retomar la ruta de Europa, vía Ceilán, Tuticorín, Cochín, Goa, Madagascar, Santa Elena y Lisboa, donde desembarca en agosto de 1584. ¿Primera vuelta al mundo y un absoluto fracaso? No del todo. Martín produce un detallado relato de su paso por China, su *Itinerario*, y aprovecha su estancia en Roma, en 1584, para obtener de Gregorio XIII la autorización de volver a China con la anuencia del rey. Regresa, pues, al Asia: esta vez pasa por Lisboa y Goa, donde su presencia exaspera a los franciscanos portugueses que protestan contra la escandalosa intromisión de ese misionero español, llamado "Comisario de los Padres Descalzos de la orden de San Francisco en estas partes de China".[8] De 1585 a 1587, Martín se encuentra en Macao, donde retoma la responsabilidad del convento franciscano pero choca con la triple hostilidad de las autoridades portuguesas, de los jesuitas y también de los chinos, que lo echan de Cantón, donde, a pesar de todo, tiene tiempo de aprender "gran parte del lenguaje mandelín y mucho de su escritura".[9] Las rivalidades entre españoles y portugueses en esta parte del mundo acaban con la paciencia del religioso, que se resigna a volver a España, *vía* Manila y México. Espera convencer a Felipe II de acabar con la hostilidad

[7] *Ibid.*, pp. 31, 159.
[8] *Ibid.*, pp. 36, 43.
[9] *Ibid.*, p. 47.

de los portugueses. Trabajo perdido. En 1589, de regreso de su segunda vuelta al mundo, Martín Ignacio de Loyola se retira al convento de Cadahalso y renuncia definitivamente a evangelizar la China.

Es sólo un breve respiro. En 1595, el religioso se embarca con misioneros rumbo al Río de la Plata, *vía* Panamá, el Pacífico Sur y Chile. Inicia la segunda fase de sus actividades y se interna en el hemisferio sur. Martín consagra una década a la evangelización en Paraguay y Tucumán, esforzándose por encontrar "los más suficientes remedios para remediar aquellas provincias". Apoyándose en su experiencia asiática, vela por que el obispo y los religiosos pertenezcan a la misma orden mendicante con el fin de evitar los conflictos que había tenido que soportar en la otra parte del mundo.[10] Llegado como custodio de la provincia franciscana, nombrado obispo del Río de la Plata en 1601,[11] se consagra en cuerpo y alma a su nueva diócesis, que carece de todo. Tiene que importar ornamentos, imágenes, "breviarios, manuales, libros de canto..." Logra que el monasterio de San Lorenzo del Escorial le regale 30 misales, que el virrey de Portugal le expida campanas de Lisboa y que la Caja de Potosí le otorgue una ayuda financiera. De regreso de España, Martín funda en 1603 una cofradía en Buenos Aires y favorece las reducciones franciscanas en la región. El sínodo de Asunción es la gran caldera de su episcopado: elección del guaraní como lengua de evangelización, imposición del catecismo del franciscano Bolaños, admisión de los decretos del tercer concilio de Lima. En 1605, agotado, el monje-obispo pide a Felipe III que "se me dé licencia para irme a España morir en un rincón", y agrega: "a un obispo tan pobre, poco le bastará". Fue en vano. Un año más tarde muere en Buenos Aires.[12]

En esta lejana parte del mundo, Martín Ignacio de Loyola se ocupa también de otro asunto. Desde el Río de la Plata, y a pesar de las repetidas prohibiciones (1594, 1595, 1600) que mostraban claramente que las órdenes reales tropezaban con fuertes resistencias, los establecimientos españoles intentaban comerciar con Brasil.[13] El control y el desarrollo de una costa sin recursos, expuesta a los ataques de los piratas ingleses, constituyen un problema de vida o muerte para la región. Sin embargo, las medidas destinadas a reforzar las defensas locales pocas veces producían efectos, pues la

[10] *Ibid.*, p. 69.
[11] *Ibid.*, p. 71. Asunción es el otro nombre de este obispado.
[12] *Ibid.*, pp. 81, 84.
[13] Alice Piffer Canabrava, *O comércio português no Rio da Prata (1580-1640)*, Belo Horizonte, Editora Italiana, 1984.

monarquía tenía prioridades que no sintonizaban con las necesidades de esa parte del mundo. Cuando Felipe II resolvió nombrar a un castellano para defender el puerto de Buenos Aires, éste terminó siendo enviado a Italia con sus 300 hombres. Una vez más Buenos Aires pagó los costos de una estrategia planetaria que no tenía medios políticos y estaba dividida entre campos de acción dispersos sobre los dos hemisferios. La prohibición de comerciar con Brasil, decretada en 1594, despobló la ciudad, y el porvenir de Buenos Aires dependía de la recuperación de los intercambios. ¿Cómo obtener los instrumentos para una "ayuda espiritual y temporal"? En julio de 1600, la municipalidad pidió a Martín que fuera a negociar con España la reapertura del puerto de Buenos Aires. En Madrid, el franciscano explicó que si obtenía la autorización de "sacar algunos de sus fructos de la mesma tierra y llevarlos al Brasil y a Guinea en cantidad limitada y a otras yslas y tierras comarcanas y trocarlos por ropa, hierro, negros y otras cosas",[14] las autoridades de Buenos Aires podrían entonces prohibir la entrada a comerciantes extranjeros y controlar las transacciones. Martín ganó el pleito. La orden real del 20 de agosto de 1602 fijó la cantidad y la naturaleza de las mercancías —"harina, carne seca, sebo"— que cada año podía ir de Buenos Aires a Brasil. El comercio queda autorizado por seis años, pero la cédula mantenía la prohibición de sacar plata del país. Por el momento, esa decisión equivalía a una segunda fundación: aseguraba el futuro de la ciudad.

Otro asunto estallaría pronto. Muchos portugueses aprovecharon esta calma para instalarse y casarse en Buenos Aires. Como frecuentemente eran marranos, sospechosos para las autoridades eclesiásticas, la Corona decretó en 1603 la expulsión de 40 súbditos de origen portugués.[15] Martín intervino de nuevo ante Felipe III para defender la causa de Buenos Aires. Si era escandaloso que las Indias acogieran "a tanta gente mal nacida, cristianos nuevos, griegos, franceses, flamencos y otros pueblos", no es verdad que hubiesen "entrado por aquí en cincuenta años tantos como los que cada año entran por Panamá". Los portugueses de Buenos Aires que se habían casado se dedicaban a oficios artesanales o agrícolas y todos contribuían a la prosperidad del Río de la Plata. ¿O no, después de todo, eran súbditos del mismo rey? La represión de la Inquisición y la vigilancia de la Corona de-

[14] Loyola, 1989, pp. 63, 72.

[15] Sobre el papel del cristiano nuevo Diogo de Vega en Buenos Aires, Regina Maria d'Aquino Fonseca Gadelha, "Judeos e cristãos-novos no Rio da Prata. A ação do governador Hernandarias de Saavedra", en Anita Novinsky y Maria Luiza Tucci Carneiro (eds.), *Inquisición. Ensaios sobre mentalidades, heresias e arte*, São Paulo, EDUSP, 1992, pp. 355-388.

bían ejercerse en otros puertos, como Nombre de Dios o San Juan de Ulúa, porque "Perú y México están completamente llenos [de extranjeros]".

Una visión global

Las empresas de Martín Ignacio de Loyola están a la altura de la movilización que lleva a las élites católicas por todo el mundo. El primer viaje que Martín hace de Sevilla a Lisboa, *vía* Manila y Macao, cubre 9040 leguas. En el curso de su vida, el religioso da dos veces la vuelta a la monarquía, esto es, dos veces la vuelta al mundo. Recorre América del Sur y llega al Río de la Plata por Perú, los Andes y Chile. Para ir a Asia y volver por el Pacífico, atraviesa dos veces México, al que a su paso ubica en el rango de "los mayores y más ricos [reinos] de todos los que se saben en el mundo fuera del de la China". Comprendemos que la comparación se haya vuelto en él un reflejo obligado, una segunda naturaleza, como en Bartolomé de Las Casas, de quien es lector atento.

Martín Ignacio de Loyola confronta todo lo que le es dado observar. A lo largo de un viaje a Nuevo México, percibe "en uno de estos pueblos una urraca en una jaula, como se usa en Castilla, y tirasoles como los que traen de la China, pintadas en ellos el sol y la luna y muchas estrellas".[16] La comparación no es siempre ventajosa para España: la ciudad china de Socheofu le parece tres veces más extensa que Sevilla, y el Imperio mogol, el más grande del mundo después del de los chinos.[17] El puerto de Lisboa, al que frecuenta durante sus viajes a Asia y a Río de la Plata, se le vuelve tan familiar como el de Sevilla. Tiene mucho interés en las actividades comerciales de Buenos Aires, de Malaca y de Cantón. Calcula, por ejemplo, "que cada año salen de Cantón rumbo a las Indias de Portugal tres mil quintales de seda, sin contar las cantidades que se exportan a Japón y las que cargan más de quince navíos con destino a las Filipinas".[18] Sin embargo, el hombre de Dios está siempre al acecho de una coyuntura que favorezca la evangelización de las regiones que visita, y su *Itinerario* es ante todo un diagnóstico religioso de China y de los reinos de Asia.[19]

En apariencia, las actividades de Martín dan testimonio de una dispersión planetaria y giran alrededor de intereses que no parecen relacionarse

[16] Loyola, 1989, pp. 125, 134.
[17] *Ibid.*, pp. 159, 200.
[18] *Ibid.*, pp. 188 (Malaca), 165-166.
[19] Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación*, Avisos de Flandes, Lovaina, Leuven University Press, 2001.

entre sí. Sus intervenciones adquieren un giro más coherente desde el momento en que se las ubica en el horizonte de la monarquía católica y en el cruce de muchas redes que ciñen al orbe. En primer lugar, una red eclesiástica, pues el franciscano Martín pertenece a una orden que desde la Edad Media envía a sus religiosos al corazón de Asia y que ahora aprovecha la mundialización ibérica para volverse planetaria. En este sentido, es digna rival de la Compañía de Jesús.[20] Así, Martín será custodio de Macao, antes de volverse el tercer "Custodio de las Provincias de Río de la Plata". También mantiene relaciones con otras instituciones intercontinentales, el Santo Oficio de la Inquisición, del que es comisario en Río de la Plata. Esas redes eclesiásticas se duplican con otra red familiar y "nacional" en el sentido del siglo XVI.

Martín, como muchos de sus contemporáneos, pertenece al "país" vasco y es un Loyola: no sólo es el sobrino nieto de san Ignacio —de quien lleva el nombre—, sino también el primo de un Martín de Loyola que murió como gobernador de Chile (1598), después de ilustrarse al someter al último de los incas, Túpac Amaru (1572), y al desposar a la heredera del linaje imperial, Beatriz Clara Coya de Mendoza. Si eso no bastara, Martín tiene un as en la manga, que sabrá jugar bajo el reinado de Felipe III: su tío es el duque de Lerma, el favorito del rey, quien le conseguirá "la miserable mitra" de Asunción.

A pesar de las considerables distancias que separan los territorios donde actúa, las empresas asiáticas y americanas de Martín tienen más de un punto en común. Las redes del religioso se movilizan al servicio de los intereses planetarios de la monarquía. La conversión de China, la cuestión de las relaciones entre Manila y Macao, y la libertad de comercio con Brasil y Guinea, enfrentan a Martín con las dificultades que por doquier causa la frontera o "demarcación" entre las posesiones portuguesas y las españolas. La unión de las coronas no las abolió. Por más que portugueses y castellanos sean súbditos de un mismo rey y fieles de una misma religión, las ventajas que ofrece la complementariedad de los imperios son contrapesadas por las antiguas susceptibilidades de los clérigos y las burocracias. Si en América del Sur el límite físico que separa a Brasil de los territorios españoles es muy impreciso, en Asia, donde se pierde en lejanos mares y entre islas mal conocidas e insumisas, es más borroso aún.

[20] Bernardino de Sahagún saluda los progresos de la fe cristiana en Asia: "porque por las islas y por esta Nueva España y el Perú [la fe católica] no ha hecho mas de pasar de camino y aun hacer camino para poder conversar con aquellas gentes de las partes de la China"; Sahagún, 1977, III, p. 357.

Martín nunca se deja encerrar en la esfera local y regional. El monje estaba convencido de que la inserción del Río de la Plata en la monarquía no sólo planteaba la cuestión de las relaciones con el Brasil portugués. La vía "platense" ofrecía una alternativa a la ruta oficial que vinculaba las minas de plata de los Andes con los puertos del Caribe, en donde la flota española del Atlántico aguardaba la llegada de los metales preciosos peruanos. Si se rompiera el monopolio de Portobelo y se desarrollara la ruta de Tucumán, se daría una salida a la plata potosina que beneficiaría a la desprovista región del Río de la Plata.[21] Esto, sin contar con que Buenos Aires podría dar un apoyo estratégico a las tropas que se destinaban a Chile.[22] A quienes lo acusan de causar "la quiebra comercial del comercio español en las Indias", Martín les responde como súbdito y actor de una monarquía planetaria. ¿Qué daño puede causar Buenos Aires a las finanzas del rey si se piensa "en la cantidad de millones que van de Perú y de México a las Filipinas", y en los navíos "cargados, la mayoría de las veces de mercaderías de contrabando que entran en el Perú"? "Esto que digo no es cosa sabida por relación sino como testigo de vista, que vi una vez en el Callao sola una nao con mercadería de la China que valía más que cuanto ha entrado en este puerto en cincuenta años y más que vale esta provincia." En síntesis, la conexión "platense" contra la conexión china. La cuestión sobrepasa el ámbito de la libertad comercial. En la mente de Martín Ignacio de Loyola, economía y política van de la mano: el contrabando de telas importadas de China amenaza la estabilidad del imperio: el valor de las mercancías llegadas de España corre el riesgo de hundirse frente a la proliferación de las importaciones chinas.

De tanto querer cerrar Buenos Aires, los ministros del rey dejan abierta "esa puerta tan grande donde van cada año tantos millones". Las consecuencias serán desastrosas: "el día que las Indias no estuvieran pendientes de España en todo, sin duda se destruirá toda la pulicía espiritual y temporal".[23]

[21] Como lo preconizaba el presidente de la audiencia de Charcas: "conviene que Tucumán tenga puerto en Buenos Aires". El obispo de Tucumán denunciaba las nefastas consecuencias que traería el cierre de Buenos Aires: "si el puerto de Buenos Aires se cierra del todo, andaremos desnudos o vestidos de pellejos..."; Loyola, 1989, p. 64.

[22] *Ibid.*, p. 81.

[23] *Ibid.*, pp. 80, 82. La América del Sur y el Asia hispanoportuguesa no agotaron el ardor de Martín Ignacio de Loyola. Parece que acarició el proyecto de convertir a los indios de Nuevo México. La empresa le habría abierto, sin duda en el pensamiento, un tercer frente para retomar la ruta a China por el lado de América del Norte.

EN LAS TRES PARTES DEL MUNDO

China había sido un fiasco para Martín Ignacio de Loyola. ¿Le sonreiría más el Japón a Rodrigo de Vivero? Nacido en la ciudad de México en 1564 y muerto en su país natal en Tecamachalco en 1636, este criollo mexicano también intentó, mediante su rayo de acción y su reflexión,[24] abrazar Asia y América. Poseía todos los triunfos que hacen de un súbdito de la monarquía un miembro eminente de las élites católicas: la familia y las redes, la riqueza, la audacia política e intelectual y la capacidad de pensar el mundo. Aunque las fuentes oficiales sean discretas en relación con sus actividades comerciales y aunque Rodrigo de Vivero jure haberse mantenido apartado de los "negocios", sabemos que pertenecía a los medios más acomodados de la Nueva España. A su muerte, Vivero dejó una fortuna de 360 000 pesos. Pero nunca se repuso de haber perdido en su naufragio en las costas japonesas los "recuerdos" de su estancia en Filipinas, "una gran recamara que llevaba hecha en China y algunos diamantes y rubies que todo baldria mas de cien mil ducados". Poseía una biblioteca, y leía mucho, citando los *Jeroglíficos* de Pierio,[25] invocando como todos a Plinio y a Ptolomeo y plagiando al historiador Fernández Navarrete.

La familia paterna de Rodrigo de Vivero era originaria de Castilla la Vieja. Su abuelo había desposado a Antonia de Velasco, cuyo hermano Luis sería el segundo virrey de la Nueva España. Su padre siguió al tío Luis y la familia se estableció en México. A lo largo de su carrera, Rodrigo sabrá aprovechar sus nexos con los Velasco, esos inevitables actores de la escena nacional e hispánica, ya que el hijo de ese tío abuelo político —también llamado Luis— reinará dos veces en la Nueva España antes de ponerse a la cabeza del Consejo de Indias. En cuanto a la madre de Rodrigo, nació también en México. Sus orígenes eran vascos y sevillanos, y poseía la rica encomienda de Tecamachalco, en el valle de Puebla, donde su hijo Rodrigo rindió el alma en 1636. El abuelo y el padre de Rodrigo pertenecían a la orden de Santiago, lo que no estropea nada. Por el lado de su esposa, Rodrigo de Vivero estaba vinculado con don Martín de Yrcio, "uno de los primeros des-

[24] Rodrigo de Vivero, *Du Japon et du bon gouvernement de l'Espagne et des Indes*, ed. por Juliette Monbeig, París, SEVPEN, 1972.

[25] *Ibid.*, pp. 290, 123, 34. Pedro Fernández Navarrete es el autor de *Conservación de monarquía y discursos políticos*, Madrid, 1626. Sobre la obra de Pierio y el *Horapollo*, Gruzinski, 1999, pp. 182, 184-186, y *The Hieroglyphics of Horapollo*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

cubridores y conquistadores de la dicha Nueva España y ciudad de México",[26] con don Tristán de Luna y Arrellono, gobernador y capitán general de las provincias de la Florida, y con el primer virrey de México, Antonio de Mendoza. Agreguemos que su hermano, Francisco de Velasco, era "calificador" del Santo Oficio y que su hijo natural había ingresado en la orden de los jesuitas. Esto cimentaba las relaciones de Rodrigo con dos cuerpos esenciales de la Nueva España y de la monarquía, la Inquisición y la Compañía de Jesús.

Al final de su vida, como recompensa a los servicios prestados por toda la extensión del imperio, Rodrigo recibió el título de vizconde de San Miguel, luego el de conde del Valle de Orizaba. Los grandes campos de caña de azúcar, donde se deslomaban los esclavos africanos y la mano de obra indígena, tenían, al menos en el papel, aires de señoríos europeos. El éxito de Rodrigo de Vivero resplandece más en la medida en que hasta el momento, en México, sólo los descendientes de Hernán Cortés, los marqueses del Valle, podían jactarse de poseer títulos. Su éxito sólo se explica por la trayectoria de este hombre entregado en cuerpo y alma a la monarquía, a la que acompaña desde el nacimiento de la unión de las dos coronas hasta su declive en el decenio de 1630.

Muy joven, se le envía a la corte de Felipe II donde se hace paje de la reina Ana. Pasa luego dos años sirviendo en las galeras de España a las órdenes del marqués de Santa Cruz antes de unirse a la "expedición" de Portugal. A los 16 años, en el séquito del duque de Alba, asiste a la invasión del reino.[27] Después de Portugal parece que visitó Italia. De regreso a la Nueva España combate a los indios del norte y corre en ayuda del puerto de Acapulco amenazado por los corsarios ingleses. Obtiene entonces puestos que lo hacen recorrer la Nueva España. Nombrado "corregidor" de Cholula, se familiariza con esa ciudad próxima a Puebla de los Ángeles, donde vive una gran comunidad indígena atada todavía al recuerdo de los tiempos prehispánicos.[28] En 1596, se vuelve alcalde mayor y castellano del fuerte de San Juan de Ulúa que defiende la entrada del puerto de Veracruz. De las riberas del Pacífico a las costas del golfo de México, Vivero tiene todo el tiempo para captar el interés mundial en la posesión de la Nueva España. Otra vez como alcalde mayor llega en 1597 a Taxco, corazón de una de las grandes regiones argentíferas de México. Con ello, puede amasar una fortuna personal e iniciarse en las cuestiones que genera la producción de la plata. No le

[26] Vivero, 1972, p. 163.
[27] *Ibid.*, p. 157.
[28] Sobre Cholula, Gruzinski, 1999, pp. 207-214.

queda más que experimentar los riesgos y los peligros de la guerra en las fronteras septentrionales. A ellos se dedica durante seis años en calidad de gobernador y capitán general del reino de Nueva Vizcaya. Más libre en sus movimientos que un corregidor o que un alcalde mayor, tiene que enfrentar la resistencia de los pueblos indios y la precariedad de los establecimientos españoles en esa zona pionera. Guerrea contra los acajes que asedian las minas de san Andrés y de Topia; los extermina o los condena a trabajos forzados en las haciendas de la región.

En 1608, un nuevo empleo lo lanza al otro lado del Pacífico. Promovido a gobernador interino de las Filipinas, Rodrigo de Vivero se embarca en Acapulco el 15 de marzo de 1608 y llega al archipiélago tres meses después. Cuando al año siguiente llega a Manila el gobernador enviado por España, Rodrigo deja el archipiélago para volver a su tierra natal, pero un naufragio lo lanza a las costas de Japón. Allí permanece más de un año, de septiembre de 1609 a octubre de 1610, antes de regresar a México. Después de años difíciles —la salida de Luis de Velasco rumbo a España, luego su muerte en 1614, lo privan de un precioso sostén—, Rodrigo aprovecha el nombramiento de un nuevo virrey, el marqués de Gelves, también pariente suyo, para volver al servicio. Obtiene el puesto de capitán general de Tierra Firme y Veragua, dependiente de la presidencia de la audiencia de Panamá. Todavía más que Manila, Panamá, sede que custodia los envíos de la plata de Perú al mar Caribe, el Atlántico y España, es un sector estratégico de la monarquía. Nuevamente a la sombra del clan Velasco, Rodrigo sucede a Diego de Velasco, que ya le había dejado el gobierno de la Nueva Vizcaya. Pasará ocho años en Panamá antes de retirarse a sus tierras de Orizaba en la Nueva España. A decir verdad, el sitio no le agrada: tiene palabras duras para "Panama donde me beo enterrado y perdidas mis esperanzas". Su carrera, sin embargo, está lejos de terminar. En 1632 se le confía la defensa del puerto de San Juan de Ulúa contra los ataques holandeses. Cuatro años después, en 1636, se le nombra "maestre de campo y theniente de capitan general de las costas de la Mar del Norte, de puertos abajo". Se encuentra en el centro de la reforma militar que realizan Felipe IV y el marqués de Cadereita, su representante en la Nueva España: reorganización de la guarnición de 300 hombres, "reforma" de las compañías de infantería, reclutamiento y encuadramiento de la milicia que conforma el batallón reclutado en el obispado de Puebla, organización de una defensa rápida y descentralizada.[29]

[29] Vivero, 1972, pp. 51, 157.

La monarquía, desde el Brasil portugués hasta las tierras de Asia, libra entonces una guerra mundial contra Holanda.

Conexiones planetarias

Ese soldado y administrador es también un escritor que deja una serie de reveladores testimonios de los proyectos que desarrollan las élites católicas de la monarquía. Al igual que los expertos, posee una sólida experiencia de terreno, pero la suya cubre muchos continentes: América, Europa y Asia. Conoce la Península e Italia. Frecuentó la corte. En la Nueva España se rozó primero con los indios del centro de México, luego con los chichimecas insumisos del noroeste, esos acajes que tan eficazmente "pacificó".[30] En Asia, antes de sumergirse durante un año en el seno de la sociedad japonesa, descubrió las poblaciones filipinas. En América central se codeó con los negros y los indios de la región de Panamá, que no son aquéllos con los que se topó en las calles de México, de Cholula y de Taxco.

Los análisis más penetrantes de Vivero son los de la cuestión asiática. Desde finales del decenio de 1560 la llegada de los españoles modificó la situación de esa parte del orbe al hacer del océano Pacífico un mar navegable de un extremo a otro. Manila abría a las mercancías orientales una nueva ruta hacia Europa *vía* el Pacífico y México, ofreciendo una alternativa a la ruta portuguesa por el océano Índico. La presencia española no carecía de segundas intenciones conquistadoras. Ocultaba una vaga y desmesurada ambición combatida por unos y apoyada por otros: la de proseguir la conquista espiritual y militar asentándose en Japón, Corea y China, incluso en los tres países a la vez. El nombramiento de Rodrigo en Manila lo había colocado en el corazón del Asia española. Se encontraba como vecino de esos portugueses a los que en la época de la "expedición a Portugal", un cuarto de siglo atrás, había contribuido a someter. ¿Cómo tratar a rivales que se habían vuelto súbditos del mismo rey?

Manila era también la puerta al Japón. La capital de las Filipinas abrigaba muchos japoneses convertidos, y los misioneros españoles se aprovechaban de esos intermediarios para introducirse en el archipiélago, desafiando las prohibiciones de las autoridades niponas y violando el monopolio espiritual que se habían arrogado en esa región los jesuitas portugueses.

[30] *Ibid.*, p. 151.

Los japoneses de Manila no habían esperado la llegada de los españoles para instalarse en las Filipinas, donde se abandonaban a toda suerte de comercios y formaban una colonia muy revoltosa. En 1606 se rebelaron, y fueron brutalmente reprimidos.

Tratar con el Japón es asunto completamente distinto. En los primeros años del siglo XVII, el sogún Ieyasu parece querer probar su buena disposición para con España.[31] En 1602 le concede la libertad de comerciar y de navegar al Japón, y al año siguiente despacha una embajada ante el gobernador de Filipinas para pedir que el galeón de Manila haga escala en el archipiélago. Intentando favorecer el comercio en sus puertos, el sogún acoge a los misioneros españoles y portugueses que afluyen al archipiélago. No obstante, en 1606 Ieyasu nuevamente toma medidas contra la nueva religión y prohíbe la conversión de los japoneses al cristianismo. La decisión no tiene nada de anodina si se considera que en el momento de su estancia en Japón, Vivero hace un censo de no menos de 300000 cristianos. La cuestión religiosa, tanto como las rivalidades comerciales en esa región del globo, ¿bloquearán la participación de Japón en los circuitos ibéricos? Porque de eso se trata desde que dos rutas, la del Pacífico y la del océano Índico, vinculan las costas de la Europa occidental a las del archipiélago nipón.

Aprovechándose de su estancia imprevista y forzada en Japón, Vivero completa la información que recogió en Manila estudiando la situación política y económica del archipiélago. Después de decenios turbulentos, el país vivía desde 1598 bajo el dominio de Ieyasu, que se había apoderado del sogunato y sentaba las bases del gobierno de los Tokugawa.[32] Todos los grandes señores del país, los *daimyo*, se habían sometido al vencedor y plegado al régimen autoritario conocido con el nombre de *bakufu*. Poco importa que Vivero pase por alto muchas particularidades del Japón de los Tokugawa y que haga de Ieyasu un "emperador" y de su hijo un "príncipe". Observa, recoge palabras y descifra las jerarquías. Un rey, o *daire* (el *Tenno*), instalado en su palacio de Meaco (Kyoto), goza de prerrogativas esencialmente ceremoniales, pues se trata en realidad del emperador del Japón. Un sogún todopoderoso domina a los señores, los *tono* (deformación de *dono*), que, con excepción de algunos reyes más o menos independientes, están a

[31] Knauth, 1972, pp. 182-184; Vivero, 1972, pp. 14-15.

[32] George Sansom, *Histoire du Japon. Des origines aux débuts du Japon moderne*, París, Fayard, 1988, p. 760; Mary Elizabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge, Harvard University Press; de la misma autora, *The Culture of Civil War in Kyoto*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1993.

merced del nuevo poder. Para imaginar de qué manera el criollo mexicano percibió la sociedad japonesa y su sistema político, hay que recordar que ya traía en la cabeza al menos cuatro sociedades muy diferentes entre sí. La confrontación de esas experiencias componía un panorama de una diversidad tal que difícilmente habría podido concebirse en el Viejo Mundo. Estaba primero la sociedad castellana de la que era originaria su familia, con sus vestigios del régimen señorial; la sociedad colonial del centro de la Nueva España, con sus indios, sus encomiendas y su ausencia —o casi— de nobles con título; el mundo de las fronteras del México septentrional, una zona pionera y caótica donde, para un ojo occidental, todo estaba por construir; por último, el mosaico de las Filipinas en las que un tenue barniz hispánico recubría poblaciones autóctonas mezcladas de chinos y japoneses. Uno de los trazos característicos de las élites católicas, que Martín Ignacio de Loyola había ya señalado, es el de confrontarse con poblaciones extremadamente diversas, nacidas de historias sin relación unas con otras. ¿Qué había en común entre los indios nómadas del norte de México y los samuráis de la corte de Ieyasu? Mientras la Nueva España contaba apenas con un siglo de existencia y los confines de la Nueva Vizcaya estaban todavía inexplorados, cada una de las sociedades ibérica y japonesa llevaba consigo pesos milenarios. El *patchwork* del archipiélago filipino congregaba una serie de desafíos alrededor de la amenaza musulmana, de las rivalidades portuguesas, de la pesadilla holandesa y de la desconcertante complejidad de las sociedades asiáticas.

En Japón, Rodrigo de Vivero, que es el blanco de la hostilidad de los jesuitas, dispone del apoyo de los franciscanos. No obstante, el provincial de la viceprovincia de las Filipinas, Pedro Montes, lo acompaña durante la audiencia que el sogún le concede, y es también otro jesuita, el italiano Giovanni Bautista Porro, quien sirve de intermediario entre Vivero e Ieyasu. Pero nuevos adversarios acechan a Rodrigo de Vivero: los holandeses, los enemigos más encarnizados de la monarquía que también habían llegado a Japón. El criollo encuentra por lo tanto a los principales rivales de Castilla en el interior y en el exterior de la monarquía. Los conflictos europeos vuelven a atraparlo del otro lado del orbe, como volverán a atraparlo al final de su carrera cuando lo envíen a Veracruz a repeler "un flota de enemigos holandeses que trataban de invadir el puerto de San Juan de Ulúa".

¿Qué esperan los japoneses de los españoles? Que mineros de la Nueva España vengan a ayudarlos a "veneficiar los metales de ellas [*sc.* las minas]", y que comerciantes y mercancías del Japón puedan atravesar el Pací-

fico: ellos "deseavan saber este camino y contratación de que resultava utilidad a entrambos reinos". Insisten para "que hubiese trato y correspondencia [de Japón] con la Nueva España", con los cuales reforzar todavía más las conexiones del mundo. Vivero exulta: la ocasión le parece excepcional: una de esas "que en muchos siglos no se bolberia a ofrezer otra vez". Pero pone sus condiciones: que el sogún expulse a los holandeses que comercian con el archipiélago. Si hemos de creerle, España tendría mucho que ganar con una alianza con el Japón. La joven cristiandad local estaría mejor protegida y podría considerarse la posibilidad de ayudar a Japón a conquistar Corea, una región "prosperissima de oro y plata, de muchos bastimentos semejantes a los de España, grandes lugares con casa de cal y canto y en poniendo los pies se podrian ir estendiendo los brazos hacia la China".[33] Sin embargo, la hostilidad de los japoneses sólo beneficiaría a los holandeses que al volverse los amos de la mar del sur obtendrían así los medios para impedir el comercio entre las Filipinas y México. ¿Cómo, entonces, defender las Molucas y expulsar a los holandeses de Ternate? Comercialmente los españoles llevan todas las de ganar si tratan con los japoneses:

> es cierto que el Japón tiene abundancia de plata y oro y que no es mal retorno de paño, grana y añil, cueros, fieltros, frazadas y otros generos de que gustan y tienen necesidad, tan copiosos en España y en las Yndias que sea harto probecho sacarlos de ellas y si las Philipinas embian tafetanes, platos y escudillas en ferias de millon y medio que se traen a ellas todos los años y se sustentan y conservan, el Japón que recive lo inutil y buelbe lo tan provechoso mas razon havia para estimarle.[34]

El peritaje mundial de Vivero no se restringe, sin embargo, a los intercambios a través del Pacífico. La experiencia de Panamá le abre otros horizontes que nos llevan de Asia a América Central y a América del Sur. Vivero cuenta con mejorar la circulación entre Perú y el océano Atlántico proponiendo abrir una nueva vía destinada a duplicar la de Panamá. Su análisis de la transportación de la plata de Potosí al mar Caribe se basa en el estudio de los apremios estacionales que suceden en cada región del continente, desde las lluvias de montaña que hacen girar los molinos que trituran la plata de Potosí hasta la crecida de los ríos que atraviesan la América Central. A partir de esos datos climáticos y de la evaluación de las duraciones

[33] Vivero, 1972, pp. 160, 135-136, 138.
[34] *Ibid.*, p. 139.

del trayecto, en tanto que presidente de la audiencia de Panamá sugiere organizar el ritmo de las flotas entre España, la América Central y el Perú según un calendario nuevo. Como si el espacio de la monarquía fuera un dato mesurable, controlable y que sólo hubiera que administrar de la forma más eficaz. Imaginando que la circulación continental e intercontinental tomaría en cuenta las múltiples variables de las que podía disponer, Vivero se muestra nuevamente capaz de concebir una región del planeta como un conjunto de zonas interdependientes. A sus ojos, la reorganización de los circuitos comerciales entre los Andes y el Caribe también debía aprovechar la navegación en el Pacífico y la creación de arsenales y fundiciones en la costa de la "mar del Sur" y servir así a las flotas de China y de las Molucas.[35]

Pero ¿qué hacer con esos inmensos territorios que se extienden al norte de la Nueva España y de los cuales la Nueva Vizcaya le ha dado ya una probada? La franja oriental de América del Norte estaba amenazada por los establecimientos ingleses en Virginia —"con más de quatro mil hombres"— y por los de las Bermudas. Nunca escaso de ideas, Vivero también concibe para esa zona estrategias y propone soluciones: conquistar Virginia y, luego, expulsar a los 600 holandeses que ocupan el archipiélago. Nuevamente Vivero traza cartas geográficas, sienta bases para generar relaciones entre la Florida, Nuevo México y Zacatecas, y se exalta ante la perspectiva de apoderarse de los territorios que corren del Pacífico al Atlántico, dispuesto a creer también que la América del Norte abriga poblaciones fantásticas, monópodos, gigantes y otros seres cuyas orejas cuelgan hasta el suelo.

¿Qué intercambios desarrollar entre las diferentes partes de la monarquía? Vivero está convencido de que la producción textil y agrícola de las Indias basta para que América no dependa de España: vinos de Trujillo y de Nazca, aceitunas, carnes, aves de corral, telas de Puebla y de Tlaxcala, seda de la Mixteca, lino de Quito... Desea, por el contrario, desarrollar el comercio entre la Nueva España, Japón y China. Su afán de deshacerse de los extranjeros se inspira en las mismas veleidades proteccionistas. Esta vez el ejemplo le llega del exterior: "si el turco, el moro, el japon y el chino viven en quietud y la tienen con no admitir en sus tierras estranjeros, ¿porque España no hará lo mesmo?" La emprende también contra los banqueros genoveses, acusados de enriquecerse "con nuestra sangre", y contra los europeos instalados en las Indias y "naturalizados", "con mil faborables privilegios y con mujeres e hijos, de castellanos llega su infidelidad y el amor a

[35] *Ibid.*, pp. 117, 90, 116.

su patria a negar todo esto y escribir cartas y dar avisso de cuanto passa". En suma, esa gente sirve de cabeza de puente a los holandeses. De allí la imperiosa necesidad de "arrancar esta raiz de una vez y sacarlos de las Yndias y que ninguno entre en ellas ni aun en España".[36]

Estos acentos xenófobos dejan ver la época a la que pertenecen. Acompañan una visión crítica de la monarquía que en el decenio de 1630, frente a Holanda, a Francia y a sus desengaños financieros, perdió la seguridad triunfalista de antaño. Está surgiendo una conciencia territorial de nuevo cuño. Nacido de los atolladeros de la monarquía, de sus constantes y malos funcionamientos —la revuelta de la ciudad de México en 1624 es una de sus manifestaciones—, el proyecto de Vivero propone un reequilibrio de las relaciones en el seno de la dominación ibérica. La monarquía cuenta con demasiados monjes y demasiados estudiantes. Hay que prohibir la emigración española a las Indias, fuente de empobrecimiento y de despoblamiento de la Península. La llegada clandestina de los súbditos del rey es tanto más catastrófica cuanto que rápidamente escapan de todo control, porque "el negro y el yndio los encubren y el de su nación y patria y la tierra es larga, montuosa y aparejada para esconderse en ella y cuando salen nadie los conoze y assi hay una mezcla de naciones diferentes en el Peru y Mexico de harto perjuicio para el buen govierno".[37] El espectro del mestizaje y el fantasma de la plebe obsesionan a Vivero que ve en la colusión de "esa gente ociosa y bagamunda" con los negros e indios el origen del levantamiento de México, como si las mezclas y los flujos clandestinos amenazaran el hermoso equilibrio de la monarquía con sus poblaciones idealmente compartimentadas y jerarquizadas.

Para Vivero, la monarquía debe reposar sobre principios legalistas que exigen la aplicación de las leyes, la lucha contra el fraude, la persecución de los incompetentes y la protección a las poblaciones indígenas. Hostil al trabajo de los indios en las minas y a las prácticas del "repartimiento", que a sus ojos no es más que una forma de "esclavitud perniciosa", pide que los indios vivan separados de los españoles, "porque si del escorpión se escribe que con solo el aliento enponzoña y matta [sic], lo mismo justamente se puede dezir del español con el yndio".[38] Los "pueblos" indígenas más prósperos o menos debilitados ¿no son los que se mantienen aislados? Se opone vivamente a la política de las "congregaciones" que en seis años había cau-

[36] *Ibid.*, pp. 86, 109, 108.
[37] *Ibid.*, p. 93.
[38] *Ibid.*, p. 105.

sado la desaparición de más de 500 000 indígenas. El desplazamiento de los indios de sus tierras también inspira páginas sorprendentes a un hombre que ha "peregrinado" tanto por el mundo: "era claro que el miserable yndio que no labra mas tierra que la pase a dos brazas de su casa no abia de ir quatro ni seis leguas a buscar las que dejó que en brebes dias las ocupaban españoles, unos sin titulos y otros con ellos". Como propietario ilustrado que se jacta de saber de qué habla, dueño de grandes ganaderías y trapiches, Vivero desea que al trabajador indígena se le trate como "a los jornaleros en España".[39] ¿Acaso los indios no son "hombres libres" como lo ordenaron los Reyes Católicos?

Pero Vivero también se vuelve portavoz de su medio criollo. Con acentos que recuerdan los de Baltazar Dorantes de Carranza, defiende ardientemente la causa de sus congéneres, "los naturales de las Yndias y descendientes de los que ganaron la misma tierra en que esta". En la organización planetaria de la monarquía, la dominación de la gente de la Península sobre los blancos de las Indias le parece inadmisible. ¿Por qué habría que preferir a los "cortesanos de Madrid" sobre los "criollos" para distribuir los empleos americanos? Los españoles de las Indias nada tienen que envidiar a los de la metrópoli: "los sujetos que de ella [*sc.* la ciudad de México] y de las demás del reyno han salido [son] eloquentissimos en la lengua latina, famosos philosophos y artistas, grandes teologos y en canones y leyes abentajados de que atestiguaran conmigo las unibersidades y religiones que estan llenas de raros yngenios y abilidades". Los criollos son "abentajados a los que acaban de llegar, el conocimiento de las Yndias e indios, el saber la lengua [*sic*] de ellos (parte tan importante para govemarlos y ponerlos en perfeczion) bastara para adelantarlos, que servicios de Flandes paguense y premiense en Flandes y España, los de Portugal en su reino y los de las Yndias en ellas, con que Vuestra Magestad sera cavalmente servido y ellos quedaran satisfechos y premiados".[40]

Un carioca mundializado

La parte portuguesa de la monarquía tampoco es avara en figuras curtidas en surcar los espacios y vincular los continentes. "Importante protagonista en el plano político y administrativo de la unión ibérica",[41] Salvador Correia

[39] *Ibid.*, p. 106.
[40] *Ibid.*, pp. 121, 122.
[41] Maria de Fátima Silva Gouvêa, "Salvador Correia de Sá e Benevides", en Ronaldo Vain-

de Sá e Benevides nació en Cádiz en 1602. Su abuelo paterno es un portugués, Salvador Correia de Sá, segundo capitán general de Río de Janeiro, donde establece a la familia, mientras que su abuelo materno es un español, Manuel de Benevides, que ocupó los cargos de castellano y, luego, de gobernador de Cádiz. En 1631, después de desposar en Tucumán a Catalina de Ugarte y Velasco, la sobrina del ex virrey de la Nueva España y del Perú, Luis de Velasco, Sá e Benevides se alía al "clan" de los Velasco con el que, como sabemos, estaba también emparentado Rodrigo de Vivero. En 1615, después de haber estudiado probablemente con los jesuitas de Lisboa, Salvador llega a Brasil en compañía de su padre Martim de Sá.

De 1630 a 1635, conoce un periodo "hispano-americano": participa en expediciones contra los indios del Chaco y de Tucumán, se ocupa en la "encomienda" que su esposa posee en la comarca. Esta institución es una singularidad del imperio español que no debe escapar de las miradas de un portugués.[42] No son insignificantes los apoyos de Salvador en la región, ya que el gobernador español de Paraguay es el esposo de su prima Vitória. A esto hay que agregar algunos parientes españoles de Buenos Aires que facilitan su inserción en la provincia del Río de la Plata. Salvador de Sá no sólo se interesa, sin embargo, por esta región crucial en el comercio con Brasil. Se lanza a un largo viaje a los Andes que lo lleva a las fabulosas minas de Potosí.

De 1634 a 1636, Salvador tiene su primer intermedio europeo que lo devuelve a la península ibérica. A partir de 1637 comienza su fase carioca propiamente dicha. Ha obtenido de Lisboa el cargo de gobernador de la capitanía de Río de Janeiro, donde sucede a su padre. La ruptura de la unión de las dos coronas lo conduce a elegir el buen partido, el del soberano de Portugal, Juan IV, que en 1643 lo recompensa nombrándolo gobernador de las flotas de Brasil y, luego, miembro del Consejo de Ultramar. Cuatro años más tarde inicia su gran periodo africano. Salvador organiza la reconquista de Angola, que desde 1641 había caído en manos de los holandeses. La flota que monta en Río deja la bahía de Guanabara en 1648. "Doscientos setenta años antes de que el ejército yanqui del general Pershing atravesara el Atlántico para participar en la primera guerra mundial y combatir en las trincheras de Lorena (1918), zarpaba de Río de Janeiro la pri-

fas, *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, Río de Janeiro, Objetiva, 2000, pp. 518-520; Charles Boxer, *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola*, Londres, Athlone Press, University of London, 1952; Alencastro, 2000, pp. 365-366.

[42] La "encomienda" asegura a su detentador importantes ganancias agrícolas.

mera *task force* esencialmente equipada y armada por colonos del Nuevo Mundo."[43] En tres meses, Salvador limpia a Angola de holandeses y, sometiendo a los sobas del reino del Ndongo y concluyendo un tratado de paz con el rey del Congo, gobierna esa tierra de África hasta 1652. Como carioca, no ha dejado de reforzar las fuerzas territoriales del gobierno de Río de Janeiro y en 1659 termina por obtener el tan codiciado título de capitán general de la *repartição do Sul.* Pero un año después, una revuelta de los habitantes de Río lo obliga a volver a Lisboa, en donde participa en las intrigas de la corte. En 1678 se ofrece de nuevo para ir al África oriental a someter una rebelión a las puertas de Mombasa. Diez años después, en Lisboa, se apaga una existencia construida entre tres continentes y dos imperios.

Salvador es, a la vez, un portugués profundamente arraigado a la capitanía de Río, un excepcional conocedor de la presencia española en el sur del continente americano, un familiar de la corona de Lisboa, un amigo de los jesuitas y el detentador de una sólida experiencia africana. Todo eso lo hace un extraordinario especialista del Atlántico Sur, ese "archipiélago del Capricornio"[44] alrededor del cual se edificó el Brasil moderno. Los flujos comerciales que irrigan esa parte del mundo enlazan las reservas de esclavos del África occidental con las minas de plata de Potosí. Al igual que Martín Ignacio de Loyola, incluso mejor que él, Salvador se interesa en el destino de esa parte del mundo. Reúne informes y monta proyectos de cada lado del Atlántico: planea la creación de la colonia de Sacramento como manera de extender la frontera meridional de Brasil, y propone en 1644 quitar Buenos Aires a los españoles. Al mismo tiempo se preocupa por consolidar los vínculos entre Río y los puertos de África: "Gracias a la reconquista de Angola por parte de la expedición lusocarioca de Salvador de Sá, la economía brasileña se apropia por dos siglos de la mayor reserva de mano de obra africana".[45] Ello no le impide organizar expedición tras expedición en busca de oro, plata y esmeraldas de Brasil.

Los horizontes planetarios de Salvador, sus redes, su aptitud para intervenir en diversos escenarios —los paiaguás y los guaicurus del Chaco central (Argentina) no son los jagas de Matamba ni los reyecillos de Angola—[46] lo hacen el equivalente lusobrasileño del hispanomexicano Rodrigo de Vivero, su pariente lejano. Salvo la "traición" que Salvador cometió en 1640,

[43] Alencastro, 2000, p. 234.
[44] La expresión es de Luiz Felipe de Alencastro, 2000.
[45] *Ibid.*, pp. 208, 148.
[46] *Ibid.*, pp. 262-263.

cuando prefirió seguir a Portugal en la secesión y la Restauración. Ese carioca híbrido, habituado a evolucionar entre los continentes, ofrece una ilustración espectacular de las élites mundializadas cuyo florecimiento favoreció la monarquía. Su extraordinaria capacidad de iniciativa se alimenta de una aguda percepción de las relaciones que había que desarrollar entre las diferentes partes del mundo. La explotación de las tres principales fuentes de riqueza del hemisferio Sur —la plata de los Andes, el azúcar de Brasil y el ébano de África— exigía establecer la conexión *platense;* y su articulación con la conexión africana; Salvador habría deseado incluso prolongarla al océano Índico para vincular Angola con Mozambique. Para llegar a ello era necesario apoyar toda su emprendedora alquimia sobre sólidas bases locales, apuntaladas ellas mismas por la tentacular dominación que ejercían los miembros de su familia en la región de Río.[47] Como un efecto *boomerang* de la mundialización ibérica y de la aproximación de los continentes, y porque desde entonces los lusobrasileños podían llevar su guerra del *sertão* a cada lado del Atlántico, a los negros de África se les perseguiría con la misma violencia que a los indios de Brasil. En 1665, Salvador de Sá había ideado incluso enviar a los "mulatos libertos, rebeldes y criminales" que "proliferan" en el Estado de Brasil a combatir en Angola.[48] El "repatriamiento" de los descendientes mestizados de los esclavos de África habría sellado de manera más sólida las relaciones entre las dos riberas del Atlántico Sur.

Poeta entre dos continentes

¿Podría reducirse la mundialización ibérica al ámbito de la guerra, de la diplomacia o de la cristianización? Otros actores más inesperados contribuyeron a extender la esfera de la dominación ibérica por encima de los continentes. Cuando Vivero explica que "los reyes de Spaña bienen a ser los maiores y mas poderosos del mundo", y que "todo es cifra para la grandeza de España y las Yndias donde apenas se buelben los ojos que no se encuentren con minas",[49] su triunfalismo no es aislado. Hace un eco a los entusiastas arrebatos del poeta Bernardo de Balbuena:

[47] *Ibid.*, p. 202.
[48] *Ibid.*, pp. 286, 289, 306.
[49] Vivero, 1972, p. 77.

¡Oh España valerosa, coronada
por monarca del viejo y nuevo mundo [...]![50]

Repetidas veces, el autor de *Grandeza mexicana* nos ha servido de guía y señal en la exploración de la mundialización ibérica que escogimos realizar desde la Nueva España. El encuentro con el poeta y el servidor de la monarquía no es fortuito. Las estrofas de *Grandeza mexicana* son políticas de principio a fin. Exaltan tanto la dominación planetaria de la monarquía como la de la capital de la Nueva España y se inscriben en una producción intercontinental que metamorfosea la literatura europea en literatura occidental. Originario de la Mancha como don Quijote, Bernardo de Balbuena ve la luz en Valdepeñas en 1562, año del nacimiento de Lope de Vega. Tiene dos años cuando su padre, que poseía bienes en el noroeste de México, vuelve a Nueva España. Lo alcanza 20 años después, en 1584. Un año después de su llegada a México, Balbuena debuta en su carrera literaria ganando un premio en un concurso organizado durante la celebración de la fiesta de *Corpus Christi*. Su triunfo lo introduce en los círculos letrados de la capital de la Nueva España. Pero es en Guadalajara donde se prepara para su carrera eclesiástica. Los vínculos de su padre con esa región de México explican que pasara allí una parte de su existencia. En 1590, con ocasión del concurso organizado para festejar al virrey Luis de Velasco, logra una nueva distinción. Dos años después, lo nombran capellán de la audiencia de Guadalajara, de la que se aleja para tomar posesión del curato de San Pedro Lagunillas e iniciar la redacción de su poema *El Bernardo*. Su vida se desarrolla entonces entre el noroeste de México y la capital de la Nueva España, que no deja de visitar. A inicios del siglo XVII es cura en San Miguel de Culiacán, al oeste de la Nueva Galicia, en los confines de las Indias occidentales. En esa región, el año en que Shakespeare concluye *Otelo* y Tommaso Campanella su *Ciudad del Sol*, pone punto final a *El Bernardo*. Cinco mil octavas, 40 000 versos consagrados a la gesta de Bernardo del Carpio, el adversario de Carlomagno y de Roland, el vencedor de la batalla de Roncesvalles, *El Bernardo* es un tejido de aventuras medievales que explota todos los recursos del género y lanza incursiones al cielo de las Indias y de la Nueva España. Es también "un fantástico canto triunfal sobre la historia y la grandeza de España, penetrado del paisaje español en todas las descripciones de tierras fabulosas impregnado de ideas españolas de

[50] Balbuena, 1990, p. 121.

dominación universal en todos sus personajes y episodios fantásticos y legendarios".[51]

El año 1604 es fasto para el poeta, y está marcado por la publicación de *Grandeza mexicana* en la ciudad de México. La obra tiene dos ediciones, la primera dedicada al arzobispo de México García de Mendoza y Zúñiga, y la segunda al conde de Lemos. La muerte del prelado le había impuesto la elección de un nuevo protector, el conde de Lemos, entonces en la cima de su poder. Los sonetos que introduce el poema permiten imaginar el entorno de Balbuena: encontramos en ellos miembros de la Inquisición, criollos letrados de la oligarquía de los hacendados, miembros del clero de la Nueva Galicia y hasta su hermano Francisco que hace el elogio "de quien ha sabido honrar / la mejor ciudad del mundo".[52]

Desde su llegada a la Nueva España, Balbuena había gravitado en ambientes que se esforzaban por copiar del otro lado del Atlántico la vida letrada de las grandes ciudades de Europa. El lisonjero soneto que le dedica Antonio de Saavedra Guzmán revela la medida de su inserción en los medios criollos.[53] Los Saavedra Guzmán ocupan cargos importantes en la administración de la ciudad de México y forman parte del grupo de los ricos terratenientes.[54] El ascenso de Antonio, entrecortado por viajes a España, tenía con qué fascinar a Balbuena. Durante su segunda travesía atlántica ese criollo redacta el *Peregrino indiano*, su historia rimada de la conquista. En la Península, donde sus relaciones familiares le habían abierto las puertas de los medios literarios, se encuentra con Lope de Vega y Vicente Espinel, y el cronista Antonio de Herrera le ayuda a imprimir su poema.[55] Después de Antonio, Balbuena sabrá aprovechar los vínculos que se tejen entre los círculos ibéricos y los medios mexicanos.

En 20 años, Bernardo conquistó progresivamente su sitio en el pequeño mundo literario mexicano. Le faltaba conquistar la Península y transformar su título de "bachiller" en el de doctor, con la esperanza de encontrar un me-

[51] Ludwig Pfandl, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Barcelona, Sucs de Juan Gili, 1933, citado en José Rojas Garcidueñas, *Bernardo de Balbuena*, México, UNAM, 1982, p. 153.

[52] Balbuena, 1990, p. 12.

[53] Nacido en México, Antonio desciende del duque de Medina Sidonia y del primer conde de Castellar, Hernán Darías de Saavedra, en Saavedra Guzmán, 1989, p. 38.

[54] Guillermo Porras Muñoz, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, México, UNAM, 1982, p. 412; José F. de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España 1550-1624*, México, FCE, 1983, pp. 30, 34.

[55] La obra se publicó en Madrid en 1599, en la casa Pedro Madrigal.

jor empleo en la monarquía. En 1606, dos años después de la publicación de *Grandeza mexicana*, vuelve a Madrid y se instala en Sigüenza, donde obtiene su doctorado en teología. En 1608, su estancia en la Península es doblemente recompensada: Balbuena recibe la dignidad de abad de Jamaica y publica en Madrid su novela pastoril el *Siglo de oro de las selvas de Erifile*. Trasponiendo hábilmente la *Arcadia* de Jacobo Sannazaro,[56] el *Siglo de oro* muestra que la moda del arte italianizante no se detenía en Petrarca y que se podía soñar en italiano sobre las riberas del Pacífico. Al igual que *Grandeza mexicana*, la obra está dedicada al conde de Lemos, entonces todopoderoso presidente del Consejo de Indias. Balbuena espera dos años más antes de abandonar España e ir a Santo Domingo y, luego, a la isla de la que será abad. En Jamaica sucede a un ilustre y lejano predecesor que nunca había pisado América, el cronista Pedro Mártir de Anglería. En 1619 se le gratifica con una nueva promoción, que lo mantiene en esa región del orbe. Lo nombran obispo de Puerto Rico y dos años más tarde asiste al concilio provincial de Santo Domingo. Sólo al cabo de cuatro años vuelve a su diócesis.

En 1624, el mismo año en que Juan Ruiz de Alarcón compone *La verdad sospechosa*, mientras Balbuena se acostumbra a su nueva existencia en San Juan, *El Bernardo* se publica en Madrid. Un año después, la historia mundial y la guerra de los Treinta Años lo sorprenden en su isla tropical: piratas holandeses destruyen su casa y su biblioteca. Nunca se repone de esa catástrofe y dos años más tarde, el 11 de octubre de 1627, entrega el alma en San Juan de Puerto Rico.

Balbuena es un nómada de la monarquía que no vacila en presentarse como un hombre de los confines. En la introducción de *Grandeza mexicana* evoca sus largas estancias en las costas del Pacífico: "Allá, en las márgenes más apartadas de las Indias occidentales, en la región del Poniente, casi en los límites que marcan el umbral de la sociedad humana, parece que la naturaleza, cansada de extenderse en regiones tan accidentadas y caóticas, no ha querido crear más tierra".[57] En todos los sentidos del término, las regiones tropicales que bordean el Pacífico eran entonces las extremidades del mundo. A principios del siglo XVII, perdido a más de 700 kilómetros de Guadalajara y a 1 300 kilómetros de la ciudad de México, San Miguel Culiacán[58] reúne a una treintena de residentes españoles, de servidores indios y de es-

[56] El crítico M. Menéndez y Pelayo prefiere hablar de plagio, en Rojas Garciadueñas, 1982, pp. 98, 101.

[57] Balbuena, 1990, p. 55.

[58] En el actual estado de Sinaloa.

clavos negros.[59] Los moradores de San Miguel Culiacán "no piensan y entienden que aya otra gente en el mundo [...] no curan de nueuas ni de sauer si hay guerra o paz en el mundo, ni si va o viene flota, nadie gasta papel en el pueblo sino solo el escriuano".[60] Compostela, en Nayarit, es apenas más interesante. En 1605, una veintena de residentes españoles vegetan allí. De tiempo en tiempo algunos barcos se van a Acapulco "para abastecerse de telas de China y vinos de Perú" o, dicho de manera más prosaica, de sal en la vecina provincia de Culiacán.[61]

Aunque confinado en el fin del mundo, Balbuena escribe como se escribiría en Madrid, entregándose a la composición del *Siglo de oro* y de *El Bernardo*, como si la creación occidental se hubiera emancipado del marco europeo. En las provincias tropicales del Pacífico imagina los paisajes bucólicos de las *Selvas de Erifile* y de la España de la alta Edad Media donde resuenan las hazañas de Bernardo del Carpio. Balbuena, sin embargo, no escribe una crónica del Nuevo Mundo ni una epopeya mexicana, sino un poema de más de 40 000 versos que pretende imitar dos monumentos de la literatura italiana del Renacimiento, el *Orlando inamorato* de Boiardo y el *Orlando furioso* de Ariosto. Semejante trasplantación no le impide hacerse un nombre y atraer la atención del gran Lope de Vega, que saluda en su *Laurel de Apolo*, ese historial de poetas ibéricos, al "generoso prelado / doctísimo Bernardo de Balbuena",[62] mientras que más próximo a nosotros el crítico español Menéndez y Pelayo lo declara "el verdadero patriarca de la poesía americana".[63]

El poeta realiza su carrera entre dos continentes adaptándose a todos los contextos: metrópolis, ciudades provincianas o rincones apartados como San Miguel Culiacán. Sus desplazamientos sucesivos construyen una nueva figura de escritor, siempre en movimiento entre los continentes. Balbuena aprende a cuidar desde Santo Domingo y Jamaica la publicación de su obra en Madrid. El nomadismo del creador exige una nueva organización del trabajo de escritor. Desde el Caribe negocia la publicación de *El Bernardo*, reúne las referencias de la obra, corrige pruebas y envía sus cambios al editor madrileño.[64] Y nada indica que las cosas fueran más fáciles

[59] Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM, 1996, p. 322.

[60] Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, México, Robredo [hacia 1605], 1940, p. 102.

[61] Gerhard, 1996, pp. 176-180.

[62] Rojas Garcidueñas, 1982, p. 57.

[63] Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621)*, México, UNAM, 964, p. XLIII.

[64] Rojas Garcidueñas, 1982, p. 56, n. 35; *ibid.*, p. 148.

desde San Juan de Puerto Rico que desde Compostela en México. Las notas, los manuscritos, los libros y la biblioteca personal del autor atraviesan y vuelven a atravesar los mares llevados por los flujos de la movilización ibérica. Cuando deja España para ir al Caribe, se le autoriza a llevar libros por 200 ducados, o sea, un buen millar de volúmenes. La lista de las fuentes de los 40000 versos de *El Bernardo* es interminable: Horacio, Aristóteles Ariosto, Homero, Virgilio..., lo que quiere decir que para escribir *El Bernardo, Grandeza mexicana* o incluso *El siglo de oro,* Balbuena, cuando no podía consultarlas en una de las nuevas bibliotecas de las Indias, en Guadalajara, en México, en Santo Domingo o en San Juan, tuvo constantemente que tener en la cabeza o a la mano gran cantidad de obras.

Otros, más ilustres que él, han atravesado los océanos. El destino del criollo mexicano Ruiz de Alarcón, que partió sin retorno a la Península, se cruzó con el de Mateo Alemán, uno de los creadores de la novela picaresca, que terminó sus días en la Nueva España. Balbuena se singulariza por su continuo desapego: a diferencia de los anteriores, no se fija en ninguna parte. Puede cantar las riquezas de México y exaltar su centralidad —"es el centro y el corazón de la gran esfera"—,[65] admirar la elegancia de la lengua que allí se habla —"el español más puro y distinguido"—, magnificar su inserción planetaria —México tiene "todo el orbe encadenado"— y, luego, hacer maletas y continuar en otras latitudes su carrera eclesiástica y literaria.

Si *Grandeza mexicana* desarrolla una visión del mundo que con frecuencia nos ha guiado a lo largo de estos capítulos, *El Bernardo* guarda también episodios en los que se describe el universo que capta la mirada móvil del poeta. Balbuena nos lleva en compañía de Reynaldos, Morgante y Orimandro en el navío volador del mago Malgesi, desde donde descubrimos un inolvidable espectáculo, como ningún navegante ha podido contemplarlo: el mundo visto desde el espacio. Europa, Italia y sus bellas ciudades, Francia y sus ríos, la "feliz y belicosa España",[66] el Nuevo Mundo, el estrecho de Magallanes, el país de los patagones, Brasil, los Andes, Panamá, México, Chiapas, Oaxaca, las riberas del Pacífico y las tierras de la Nueva Galicia, donde Balbuena redactó los versos de *El Bernardo*: poco importa que las imágenes que desfilan ante nuestros ojos sean la creación de un poeta: ellas participan del mismo esfuerzo por transcribir la mundialización ibérica.[67]

[65] *Ibid.*, p. 115.
[66] Balbuena, 1988, p. 128.
[67] *Ibid.*, pp. 137-138.

Camões y Balbuena

Aun si la lectura de *El Bernardo* se haya vuelto hoy en día tan difícil como la de *Los Lusiadas* de Camões, la historia de la literatura se negaría sin duda a aproximar las dos epopeyas, y el éxito que ha conquistado el poema portugués difícilmente podría medirse con la estima de la que en su época gozó *El Bernardo*. Esas obras, sin embargo, guardan cierto parentesco. La carrera asiática del portugués y los vuelos planetarios de *Los Lusiadas* reúnen ya las dimensiones que hacen de Camóes un letrado mundializado. Nacido en 1524 en la pequeña nobleza, atraído 20 años más tarde por la corte de Juan III a Lisboa, el poeta se liga con la casa del conde de Linhares a quien, de 1549 a 1551, acompaña a África, a Ceuta. Un año después se embarca con la flota de Fernão Alvares Cabral rumbo a Goa. Participa en expediciones militares en la India, patrulla el mar Rojo, obtiene durante un tiempo un empleo en Macao como "administrador de bienes de difuntos", del que es destituido. Durante un naufragio en el delta del Mekong está a punto de perder el manuscrito de *Los Lusiadas*. De regreso a Goa busca la protección de los virreyes y en 1567 se embarca rumbo a Mozambique, donde se cruza con el cronista Diogo do Couto. Nuevamente en Lisboa dedica todas sus fuerzas a la publicación de *Los Lusiadas*, que aparecen en 1572 con el apoyo de don Manuel de Portugal, y obtiene del rey Sebastián una renta que mejora sus últimos días. Camões se extingue el 10 de junio de 1580, en víspera de la unión de las coronas ibéricas.

El poeta había vivido una existencia "fragmentada por el mundo",[68] cuyos desplazamientos asiáticos y africanos habían sido el telón de fondo. En Asia, Camões busca inspiración, compone sus poemas o corrige sus manuscritos. El poeta lleva a todas partes el conocimiento íntimo de los clásicos latinos: Virgilio, Ovidio y Horacio, de los cuentistas medievales como Boccaccio, así como su familiaridad con la literatura italiana y española. Petrarca, Juan Boscán y Garcilaso de la Vega lo acompañan en sus viajes entre los tres continentes. Al igual que Balbuena, lleva en su equipaje y aún más en su cabeza todo un repertorio de formas y géneros: la égloga, la elegía, la oda y el soneto, que cultivará bajo el gran cielo de Asia. En dos puntos capitales prefigura magistralmente a Balbuena: edificando día tras día una obra occidental lejos de las realidades y de las contingencias de Euro-

[68] Véase Aníbal Pinto de Castro, "Camões, poeta pelo mundo em pedaços repartido", *Instituto Camões, Bases temáticas, Literatura*, sitio web.

pa, pero también imaginando un mundo en donde brilla la grandeza del reino del que es súbdito. *Los Lusiadas* y *El Bernardo* no sólo son creaciones literarias más o menos logradas, ni esos arranques de exaltación nacionalista a los que con frecuencia la crítica ibérica los ha reducido. Al profetizar y celebrar el destino mundial de Portugal o el destino planetario de España, al inscribirlos en el espacio y el tiempo de Occidente, al mezclar inextricablemente historia y mitología, las dos epopeyas imaginan el mundo que los descubrimientos hispanoportugueses han dado a luz. Explotan todos los recursos de la invención poética para marcar en el orbe que se dividieron entre ellos la historia providencial de los dos reinos ibéricos. Balbuena y Camões comienzan describiendo el universo, la "ancha máquina del cielo",[69] la "gran máquina del mundo".[70] "Aquí un globo en el aire, que la lumbre / ven [los héroes de *Los Lusiadas*] que por él clarísima se entraba / de suerte que su centro está evidente / como su superficie, claramente."[71] Y las "varias partes" desfilan bajo sus ojos, "que los insanos / mares dividen, donde se aposentan / varias naciones donde hay varios reyes, / varias costumbres suyas, varias leyes".[72] A 30 años de distancia, lejos de Goa y de Macao, en las costas del Pacífico mexicano, el eco de los versos de Camões y el *leitmotiv* de la diversidad resuenan en las estofas de Balbuena:

> [...] hombres y mujeres,
> de diversa color y profesiones,
> de vario estado y varios pareceres:
>
> diferentes en lenguas y naciones,
> en propósitos, fines y deseos,
> y aun a veces en leyes y opiniones.[73]

La proximidad de las dos obras es todavía mayor si aceptamos que *Los Lusiadas* son también un poema a la gloria de España entera, que es tanto como decir de la península ibérica. "Sin duda, en las literaturas hispánicas no hay poema más 'español' que *Los Lusiadas*, no sólo por el heroísmo y el espíritu de cruzada que en él se expresa, sino también por la forma glorificadora,

[69] Balbuena, 1988, p. 131.
[70] Camões, 1996, p. 422, x, 80.
[71] *Ibid.*, p. 420, x, 77.
[72] *Ibid.*, p. 426, x, 91.
[73] Balbuena, 1990, p. 64.

orgullosa e hiperbólica que lo caracteriza."[74] Lo que explica que *Los Lusiadas* hayan conocido un considerable éxito en el mundo hispánico y atraído lectores y traductores tanto en España como en América. Si, en el corazón de los Andes, Henrique Garcés tradujo a su compatriota en sus ratos libres, en México las librerías piden regularmente ejemplares de *Los Lusiadas*,[75] que llegan por Veracruz junto con la *Araucana* de Ercilla y el *Orlando furioso* de Ariosto. Poco importa que Camões haya soñado con un mundo que los navegantes portugueses hubieran reconciliado con la armonía perdida o que Balbuena haya preferido exaltar la supremacía de las armas hispánicas, los destinos planetarios de la Península llevan a esos dos grandes nómadas de la monarquía a forjar lo que toda la poesía o el Renacimiento europeo difícilmente podía ofrecerles, las palabras que permitirían ver y pensar el mundo:

Pues desde que amanece el rubio Apolo
en su carro de fuego, a cuya llama
huye el frío dragón revuelto al polo,

al mismo paso que su luz derrama,
halla un mundo sembrado de blasones,
bordados todos de española fama.[76]

ÉLITES CATÓLICAS Y MUNDIALIZACIÓN IBÉRICA

Este puñado de existencias sólo da una idea escueta de los hombres y los medios que dan fe de la mundialización ibérica en sus dimensiones políticas, religiosas, económicas y artísticas. Estas primeras élites mundializadas están de uno al otro extremo de la monarquía católica en las alamedas del poder. A sus anchas en cada continente, dispuestas a afrontar las situaciones más imprevistas, acumulan hojas de servicio en todo el mundo y reaccionan a desafíos que se ejercen en la escala planetaria.[77] ¿En qué difieren

[74] António José Saraiva, *Estudios sobre a arte das Luísiadas*, Lisboa, Gradiva, 1995, p. 136.

[75] Fernández del Castillo, 1982, p. 263.

[76] Balbuena, 1990, p. 122.

[77] "Lo que agrupa los agregados aquí estudiados es el hecho de que el conjunto de sus miembros se confrontaron con circunstancias concretas similares: nombramiento en un mismo cuerpo administrativo..." Jean-Pierre Dedieu, "Une approche 'fine' de la prosopographie", en Robert Descimon, Jean-Frédéric Schaub y Bernard Vincent, *Les Figures de l'administrateur*, París, EHESS, 1997, p. 236.

esos medios de los expertos con los que nos cruzamos en los capítulos precedentes? La frontera que los separa es a veces tenue. El apego a la Nueva España parece tan fuerte en Baltazar Dorantes de Carranza como en Rodrigo de Vivero. Expertos y élites comparten la misma fidelidad al monarca. Las imprecaciones de Martín Ignacio de Loyola o las de Rodrigo de Vivero contra los extranjeros que invaden el Nuevo Mundo prueban que el verbo crítico no es monopolio de un Dorantes de Carranza o de un Guamán Poma de Ayala. Pero, para los *práticos,* los horizontes planetarios, que se confunden con lo que las élites de la monarquía han vivido, se quedan en parte virtuales.

A la educación humanista, a la sensibilidad por lo local y la apertura a otros mundos, las élites mundializadas añaden una flexibilidad que les permite afrontar la pluralidad y diversidad de los reinos de la monarquía. Movilidad y nomadismo, flexibilidad en las relaciones, pasos de un mundo al otro, multiplicidad de referencias y señales incitarían a hablar de un "cosmopolitismo católico", dándole al adjetivo "católico" ese doble sentido que remite tanto a la Iglesia de la Contrarreforma como a la esencia universal de la monarquía. Las élites se forman probándose en las diferentes regiones del mundo: Valdepeñas, México, Compostela, Puerto Rico, Madrid para Balbuena; Cádiz, Río, Buenos Aires, Luanda, Lisboa para Salvador Correia de Sá. Cuando el conde del Valle de Orizaba, el mexicano Rodrigo de Vivero, enumera al rey Felipe IV las partes del globo que ha visitado, no por casualidad pone el acento a la vez en su movilidad y en el alejamiento de esas tierras: "Considerando lo que he peregrinado del mundo con tanttos [*sic*] meritos ganados y tanto tiempo perdido, ya en España ya en Italia ya en la mar ya en las Indias Mexicanas ya en la China en el Japon y por centro de todo esto en el primero del Piru que es Panama".[78]

La movilidad impera sobre el origen geográfico. El lugar de nacimiento de las élites mundializadas no es un elemento determinante: se puede haber nacido en España, como Balbuena, o en las Indias, como Antonio de Saavedra Guzmán y Rodrigo de Vivero. Algunos vieron la luz en la Península, perteneciendo a familias ya sólidamente implantadas en otras partes del mundo: tal es el caso de los Velasco y de los Sá. Determinantes, las redes internacionales de parientes, amigos, cofrades, facilitan los desplazamientos entre las partes del mundo. Aunque Diogo do Couto, el cronista oficial de Felipe II, posea la información y la amplitud de miras de las élites de la

[78] Vivero, 1972, p. 51.

monarquía, le falta precisamente el sostén de las múltiples redes que facilitan la carrera intercontinental de un Martín Ignacio de Loyola y de un Balbuena. Las relaciones intelectuales no estorban, y permiten a un Balbuena moverse dentro de la Península. La inserción en organismos de dimensión continental —las grandes burocracias de las Indias occidentales o las del *Estado da India*—, incluso en organismos de vocación imperial, como el Consejo de Indias o el Santo Oficio, mantiene a sus miembros en contacto con las otras partes del mundo.

Debido a que el régimen del *patronato* español y del *padroado* portugués coloca a las iglesias de la monarquía bajo el control de la Corona, y a que la Inquisición depende de la voluntad del monarca, las élites católicas se reclutan tanto en el seno de la burocracia como en el del clero. Únicamente la Compañía de Jesús, sin duda la élite más dinámica, más cohesionada y más emprendedora, escapa en parte del ojo de Madrid, para depender estrechamente de Roma. Al igual que las otras carreras que acabamos de entrever, la de un jesuita español como José de Acosta[79] conjuga nomadismo, actividades transocéanicas y preocupaciones planetarias. A la gloria del autor se agrega la traducción en castellano, italiano, francés, alemán, holandés y evidentemente latín, de su *Historia natural de las Indias*.[80] Cuando esas élites mundializadas son élites intelectuales, la notoriedad del hombre y la de la obra son indisociables.

A falta de gloria literaria, las élites apilan los títulos, los reconocimientos o las dignidades. Martín Ignacio de Loyola muere como obispo en el Río de la Plata, Balbuena, de Puerto Rico; al hijo de Salvador Correia de Sá lo hacen vizconde de Asecha,[81] Luis de Velasco, que ejerce dos virreinatos y la presidencia del Consejo de Indias, accede al rango de marqués de Salinas del Río Pisuerga,[82] el marqués de Montesclaros, virrey de México y de Perú, presidente de los Consejos de Finanzas y de Aragón, obtiene un título de grande de España al final de su carrera.[83] Henos aquí lejos de los abando-

[79] En 1562, a la edad de 22 años, llega a la Compañía. Lo encontramos en Roma de 1562 a 1565, en Perú de 1572 a 1586, en Nueva España hasta 1587. De vuelta a Europa se establece en Madrid y, luego, en Roma (1588), en Aragón, en Andalucía, de nuevo en Roma (1593-1594). Muere en Salamanca en 1600.

[80] Aunque lo esencial de su obra, particularmente su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), está consagrada a las Indias occidentales, Acosta escribió también en México dos tratados sobre China, *Parecer sobre la guerra de China* y *Fundamentos que justifican la guerra contra China*, y tradujo la *Ciropedia* de Jenofonte.

[81] Alencastro, 2000, p. 235, y n. 246, p. 444.

[82] Rubio Mañé, 1983, I, p. 229.

[83] *Ibid.*, p. 240.

nados de la monarquía, ya sean criollos como Baltazar Dorantes de Carranza, indios como Guamán Poma, mestizos como Díaz de Guzmán o también europeos como el héroe del *Soldado prático*. Nada más lejano del triunfalismo de *Grandeza mexicana* que el testimonio de Dorantes de Carranza que evoca un México completamente distinto, el de los arribistas y estafadores, y que, padeciendo "de una larga y prolija enfermedad", sufre en su carne los males de la Nueva España.[84] A menos que el autor de *Grandeza mexicana* haya sabido mejor que el criollo disimular sus inquietudes y perplejidades.[85]

[84] Dorantes de Carranza, 1970, p. 239.

[85] Muchas otras figuras también habrían podido ilustrar este capítulo. Es fascinante la de Antonio de León Pinelo, hijo de una familia de cristianos nuevos y gran servidor de la monarquía entre los Andes y Madrid. Brading, 1991, pp. 200-204. La actitud de las élites mundializadas frente a la crisis de la monarquía católica exige confrontar a dos figuras mayores, el jesuita Antonio Vieira y el obispo Juan de Palafox y Mendoza.

CUARTA PARTE

LA ESFERA DE CRISTAL

El imperio no sólo gobierna
un territorio y a una población,
también crea el mundo mismo que habita.
MICHAEL HARDT Y ANTONIO NEGRI,
Empire, 2000

XII. LA PISTA DE LOS OBJETOS

Tres pequeños hábitos de plumas de India,
cuatro delanteros de plumas moriscas,
dos cabezas de aves en plumas de India...
GUARDAROBA MEDICEA, 1539

¿CÓMO se percibe la irrupción de los europeos? La crónica que el musulmán Zinadim redacta en la India hacia 1579 evoca la llegada de los portugueses. El capítulo comienza abruptamente con la visión de los navíos que despuntan en el horizonte del océano Índico: "En 1498 los *franges* aparecieron por vez primera en Malabar y llegaron a Pandarane en tres navíos al final del monzón de la India. Luego ganaron por tierra el puerto de Calicut en donde permanecieron meses informándose sobre el Malabar y su situación".[1]

Faltan las imágenes que nos reservan otros testigos, y otras llegadas a otras partes del orbe. El *Códice Durán* es un manuscrito mexicano de la época colonial que hoy se conserva en Madrid. Concluido en 1581, cuenta la historia de los indios de México y contiene decenas de viñetas policromas pintadas por manos indígenas. Una de ellas muestra la llegada de los españoles a la costa del golfo de México.[2] El litoral de esta región de México está reproducido con una precisión que confunde, casi fotográfica. Encaramado en un árbol, un indio —que no es otro que un enviado de Moctezuma— observa el navío español y, no lejos de la ribera, a un europeo en una barca, ocupado en pescar. El *tlacuilo* mexicano se ha inspirado evidentemente en las técnicas del grabado europeo; es probable que se haya acordado también de la escena, con frecuencia representada por los artistas europeos, de la entrada de Cristo a Jerusalén en la que el enano Zaqueo, encaramado en un sicomoro, no quiere perderse nada del espectáculo.

En Japón, en el último decenio del siglo XVI, algunos artistas, al pintar el desembarco de los portugueses en el archipiélago, retoman un tema se-

[1] Zinadim [1579-1583], 1998, p. 52.

[2] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., ed. por Ángel María Garibay K., México, Porrúa.

mejante. Un biombo[3] muestra sobre los tres paneles de su parte izquierda un gran navío negro que los marinos descargan, mientras que a la derecha un grupo de portugueses asiste a un desembarco de cajas. Varios de ellos fuman tabaco —un producto y un hábito nuevo introducido por los "bárbaros del sur" —, lo que las autoridades del archipiélago terminaron por proscribir. Los paquetes de seda y los cofres chinos representados en el biombo recuerdan la importancia del comercio al que los portugueses se dedicaban entre la India, China y Japón. El pintor japonés del biombo, Kano Domi, perteneciente a la famosa escuela de Kano cuyo esplendor dominó la pintura japonesa a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y principios del siguiente, interpretó libremente los elementos extranjeros, en particular el *kurofuné*, el "navío negro",[4] exagerando los rasgos que le parecían característicos de los intrusos. El dominio del espacio es extraordinario: una gran diagonal divide de lado a lado la composición, separando la extensión marina sembrada de olas negras y plateadas de una ribera recortada en una suntuosa hoja dorada. Estos biombos tuvieron tal éxito en el mundo ibérico que los castellanos y los portugueses adoptaron la palabra japonesa *byobu* (que se convirtió en biombo) para designarlos.

Cada una de esas obras traduce a su manera la movilización de los ibéricos de un extremo a otro del orbe. Mientras una deja ver el prólogo de la conquista española, la otra escenifica la penetración comercial de los portugueses. En la pintura del códice reina la calma chicha antes de la tempestad que barrerá a las civilizaciones mesoamericanas. En el biombo, todo es movimiento de navíos, de esclavos y marinos, chapoteo de olas, atracar de los barcos y desembarcos, signos de una agitación trepidante que el cierre de Japón interrumpió brutalmente, por lo menos en lo que a los ibéricos concierne. La pintura mexicana tiene la discreción de las viñetas destinadas a decorar un manuscrito; el biombo japonés muestra en plena luz, en una visión panorámica, las peripecias de la irrupción de los europeos. Tienen, sin embargo, un punto en común: el extranjero del biombo o del códice es el castellano o el portugués; el "otro" es allí el occidental. Esas dos obras nos confrontan con la visión de quienes, en Japón o en México, se enfrentaron a la mundialización ibérica, combatiéndola o acomodándose a ella.

[3] Atribuido a Kano Domi (1593-1600), Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. Véase Maria Helena Mendes Pinto, *Biombos Namban. Namban Screens*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1993.

[4] Así llamaban los japoneses a los navíos portugueses; Boxer, 1989, p. 12.

Todos los tesoros del mundo

En el momento en que los comerciantes de Lisboa y los conquistadores castellanos visitaban Oriente y el Nuevo Mundo, códices y biombos se hacían a la mar en sentido inverso, para placer de los príncipes e instrucción de los eruditos. De sus contactos con los otros mundos, la mundialización ibérica ha dejado múltiples testimonios. Los más inapreciables sobreviven aún hoy en el fondo de nuestras bibliotecas y museos, sin que nos preocupemos siempre de sus intenciones y señales. Ahora bien, esas piezas de un suntuoso *kitsch* o de una singular elegancia, ejecutadas sobre materiales frecuentemente extraños, cuentan una misma historia de dimensión planetaria. Mientras que lo esencial —el oro africano, la plata americana, las especias, el azúcar, el tabaco y otros— desapareció tragado por las economías europeas y asiáticas, desvanecido como humo o absorbido por los consumidores, ellas guardan todavía la memoria visible y silenciosa de lo que ocurrió entre las sociedades europeas y las otras partes del mundo. Mientras que los objetos de arte dejaban Europa para ir a otros continentes, miles de piezas creadas en sociedades lejanas hacían el recorrido opuesto, atrapadas en circuitos que las dirigían a Lisboa, Sevilla, Roma o Amberes. Muchos manuscritos, esculturas, pinturas y piezas de mobiliarios que surgieron del enfrentamiento entre los invasores ibéricos y los continentes transitaron así de un mundo al otro. Si materializan la onda de choque de la mundialización ibérica, también llevan en ellos la intensidad de las reacciones que en todas partes suscitó y las sucesivas apropiaciones que modificaron sus formas, sus sentidos y sus funciones. La mundialización no se reduce a la circulación entre las cuatro partes del mundo, implica fuerzas mucho más complejas que confirman la dominación ibérica a escala planetaria.

Si la llegada de los tesoros mexicanos a España, luego a Bruselas, marca la entrada de las artes mesoamericanas a la escena europea, y tiene como testigo privilegiado al pintor Alberto Durero, el movimiento que los acarrea data de mucho antes de esa fecha. Podríamos hacerlo remontarse a las relaciones que, desde muchísimos siglos atrás, unían a Asia y África con la Europa mediterránea; pero, en su dimensión propiamente ibérica, data de las expediciones portuguesas que exploraron las costas de Guinea y Sierra Leona. Allí, en los últimos decenios del siglo xv, surgió "un arte manuelino esculpido por artesanos negros en el marfil local".[5] Los sapes, que trabaja-

[5] Rafael Moreira, "Cultura material e visual", en Bethencourt y Chaudhuri, 1998, I, p. 483.

ban la piedra de jabón, se pusieron a cincelar el marfil a petición de los marinos y de los comerciantes llegados de Lisboa. Copiando los utensilios de estaño que les intercambiaron los portugueses, hicieron "cucharas de marfil más finas y más bellamente decoradas que en ninguna otra parte". Motivos europeos inspiraron olifantes que se cubrieron de escenas de caza tomadas de las tapicerías y las miniaturas flamencas que estaban en boga en el reino de Portugal.[6] Las primeras piezas así esculpidas llegaron a las riberas del Tajo años antes de la llegada de Vasco de Gama a la India y de Colón a América. Saleros, pixidios y olifantes de Sierra Leona, cucharas de Nigeria, esas frágiles manifestaciones del arte sapiportugués o del biniportugués, están indisociablemente unidas a la expansión portuguesa en las costas de África.[7]

Después del establecimiento de un vínculo estable *vía* el océano Índico y el Atlántico sur, los objetos producidos en la India y el Asia, en lugar de tomar las milenarias rutas que llevan a Alejandría y Venecia, alcanzan directamente Lisboa. En el puerto del Tajo se apilan telas y objetos preciosos: bezoares, saleros de cristal de roca, cuernos de rinoceronte con propiedades afrodisiacas, capas de bordados multicolores, mantas de algodón y de seda silvestre, cubiertos de cristal de roca realzados en oro y piedras preciosas. Las porcelanas chinas también tomaron el camino de Lisboa, seguidas de los cofres japoneses incrustados de nácar, decorados con pájaros, animales y flores silvestres. Las Indias occidentales expedían a Sevilla manuscritos pintados de Mesoamérica, ídolos de piedra semipreciosa, brillantes mosaicos de plumas y tapices peruanos. Brasil y la América tropical no sólo envían loros, simios y esmeraldas, sino también indios a los que pronto se reduce al estado de esclavos en la Península.[8]

Lo que la historia de esas piezas nos enseña nos interesa más que el inventario geográfico y la movilización de esas riquezas. Algunas, como los primeros tesoros mexicanos, fueron testigos directos de la conquista militar y figuran entre las víctimas de la invasión ibérica. En su mayor parte nacieron en el cruce de los mundos, entre Europa, América, Asia y África, y

[6] Enzio Bassani y W. Fagg, *Africa and the Renaissance. Art in Ivory*, Nueva York, The Center for African Art, 1988; E. Bassani, "Gli olifanti afroportoghesi della Sierra Leone", en *Critica d'arte*, 1979, núms. 163-165, pp. 175-301; del mismo autor, "Additional notes on the Afro-Portuguese ivories", *African Arts*, vol. XXVII, núm. 23, julio de 1994, pp. 34-35.

[7] Podemos admirar una serie de esas piezas en el catálogo *Exotica. The Portuguese Discoveries and the Renaissance Kunstkammer*, Lisboa, Fondation Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 94-108.

[8] Mira Caballos, 2000; Soares de Sousa, 2000, cap. CXCV, p. 350.

en consecuencia mezclan modos de expresión y técnicas, memorias y tradiciones que largo tiempo estuvieron separadas. Esas mezclas no son fruto de un dichoso azar ni de un choque imprevisto. Desde el momento en que se deja a un lado la mirada del aficionado del arte o del coleccionista, se percibe que el fluir de esos objetos a Europa responde con mucha frecuencia a móviles comerciales, religiosos o políticos. Por singulares cortocircuitos, algunas piezas indígenas revelan crudamente ante nuestros ojos la sucesión de los acontecimientos que explican su presencia en suelo europeo. La representación de la matanza del Templo Mayor, episodio especialmente dramático de la conquista de México, se muestra en toda su brutalidad en una de las páginas del *Códice Durán:* "quedando el patio lleno de la sangre de aquellos desventurados y de tripas y cabezas cortadas, manos y pies y otros con las entrañas de fuera, a cuchilladas y estocadas".[9]

En América, la punción ibérica tomó primero la forma del botín arrancado a las poblaciones indígenas de las islas del Caribe, luego de los grandes imperios de los Andes y de México. En Asia, los cargamentos de los navíos que eran saqueados en el océano Índico ofrecían al instante a los marineros portugueses, aunque pocos hayan vuelto vivos de sus lejanas correrías, tesoros que podían vender en el puerto de Lisboa. Más tarde, la punción tomó vías menos directamente predadoras, mejor organizadas e infinitamente más elaboradas. Por ejemplo, las de un pedido hecho desde la Península o las de una iniciativa nacida en suelo americano, africano o asiático. La vía "pacífica" no hizo más que traducir de diferente manera la intromisión en un nuevo espacio y el afán de afirmar en él la dominación o la presencia ibérica. Entre los objetos que responden a ese tipo de exigencia política figuran las cartas de las *Relaciones geográficas* compuestas en el México español por orden de Felipe II. Sus autores son con frecuencia pintores indígenas que elaboraron representaciones de sus territorios a petición del gobierno español. En México también, los manuscritos pictográficos de la época colonial, por lo general realizados bajo la dirección de los misioneros, corresponden más a un proyecto local y misionero de origen occidental. Pero en uno y otro caso, peticiones y exigencias coloniales son sólo una cosa: el objeto es indisociable de las relaciones de fuerza que lo vieron nacer. No es extraño que sufra reelaboraciones. A veces los objetos indígenas se retrabajan primero *in situ* antes de expedirse a Lisboa o a Sevilla, pero también pueden sufrir otras manipulaciones en los talleres del Viejo Mun-

[9] Durán, 1967, II, p. 548, cap. LXXV, §§ 14 y 15.

do. Esta sucesión de intervenciones nos informa sobre las modalidades y etapas de la absorción del objeto indígena por las sociedades europeas. Así, la movilización ibérica no sólo desplaza el lejano objeto, sino que con frecuencia lo modifica para adaptarlo al gusto o a las normas de los europeos.

La Iglesia, los príncipes y los comerciantes

En México, la Iglesia misionera conduce una "conquista espiritual" que conjuga la erradicación de los cultos indígenas y la difusión del cristianismo. Después de haber comenzado con la destrucción de ídolos y la quema de manuscritos pintados, los religiosos se interesaron en los códices pictográficos, al grado de mandar hacer a los pintores indígenas copias de cosas antiguas. De esa manera impulsaron una producción mestiza en la que se codeó la réplica apenas retocada de modelos prehispánicos con los hallazgos del arte indocristiano. Se trataba para ellos de hacer el repertorio de las huellas del paganismo a fin de conocer mejor al Enemigo y saber, en la lucha, a dónde dirigir los golpes contra la idolatría. Pero la Iglesia también moviliza las técnicas indígenas para fabricar los objetos y adornos que reclaman la celebración del culto católico y la decoración de las iglesias, técnicas que sobresalen en las cuatro partes del mundo. En esa categoría entrarán todos los objetos de arte cristiano salidos de manos indígenas: los pixidios de marfil de Sierra Leona, las mitras de pluma de los indios mexicanos, los oratorios incrustados de nácar de la India y Japón. Ello explica que ciertos cofres de origen asiático puedan recibir lo que la cristiandad considera más estimable: las reliquias de santos. Uno de ellos, que hoy pertenece al tesoro de la catedral de Lisboa, está fabricado en madera de teca recubierta de concha nácar, "adornado con marquetería de follaje de nácar de perla, hecho en el país de Andia".[10] Esa pieza se confeccionó en un taller del Gujerat en el primer tercio del siglo xvi, al igual que el cofre de Dresde de dimensiones más pequeñas, montado en pies de cristal de roca.[11] Los artesanos de la misma región ejecutaron también oratorios y candelabros en nácar para responder a las necesidades de los misioneros y de los curas via-

[10] *Exotica*, 2001, p. 111. Ese cofre de reliquias, que pertenece al tesoro de la catedral de Lisboa, tiene una forma piramidal de origen islámico, pero sus aderezos de plata cincelada son de factura europea. Otros cofres del mismo tipo los terminaron orfebres españoles y sus formas se inspiran en cofres de cuero que acompañaron a los portugueses.

[11] *Exotica*, 2001, p. 132. Dresde, *Grünes Gewölbe*, inv. núm. III, 243.

jeros. ¿No era la mejor manera de arraigar el cristianismo implicar a los indígenas en su reproducción? Esos objetos materializan los esfuerzos desplegados por los misioneros para crear cristianos indígenas, inculcar nuevas prácticas religiosas y dar a conocer a Europa occidental las lejanas victorias del catolicismo. Occidentalización rima aquí con cristianización. Los talleres abiertos por los franciscanos de México poco después de la conquista del país tuvieron equivalentes en las otras partes del mundo. Todos, a lo largo del siglo, se incorporan al arte cristiano planetario que comienza en el siglo XV en las costas de África y culmina con las producciones de Macao y Japón.[12]

Al igual que la Corona portuguesa, la española intentó reunir a su alrededor las manifestaciones materiales y los signos ostentosos de su dominación en territorios lejanos. Entre los Habsburgo, Catalina de Austria, esposa de Juan III y reina de Portugal, aprovecha su posición privilegiada en Lisboa para reunir una de las primeras grandes colecciones reales. Adquirió en especial el salero de cristal en forma de elefante del que hoy se enorgullece el Kunsthistorisches Museum de Viena.[13] El prestigio social, político o dinástico relacionado con esas piezas se lee en el origen de muchas de ellas. Sebastián, rey de Portugal, ofreció a su pariente Felipe II uno de los olifantes más suntuosos de las colecciones ibéricas.[14] El salero indio de cristal de roca es un presente de la reina Catalina de Austria a su nuera Juana, la esposa del futuro rey Sebastián. Catalina envió a su hermano Carlos V un bezoar que él se llevó a su retiro en Yuste.[15] El objeto lejano escapa de su creador para convertirse en un presente familiar, en una señal de afecto o en un instrumento de prestigio con vocación diplomática en las cortes europeas. Llegado el caso, cuando conmemora una gran hazaña de la expansión ibérica, se transforma en objeto de memoria, como el olifante de marfil africano que lleva la inscripción: "Aleo": el grito de batalla de los portugueses durante la toma de Ceuta, en la costa de Marruecos (1415), y que el gobernador portugués de la ciudad, Pedro de Menezes, adoptó como divisa.[16]

[12] Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

[13] *Exotica*, 2001, pp. 144-145.

[14] Hoy se conserva en Madrid, en el Museo Nacional de Artes Decorativas, en *Exotica*, 2001, p. 102.

[15] Annemarie Jordan Gschwend, "The Marvels of the East: Renaissance Curiosity Collection in Portugal", en Nuno Vassallo e Silva (ed.), *The Heritage of Rauluchantim*, Lisboa, Museu de São Roque, 1996, p. 99.

[16] *Exotica*, 2001, pp. 102-103.

Más excepcionalmente, un objeto lejano entra en el repertorio de los símbolos del poder real. El recorrido simbólico de los abanicos del Japón que se abren en las manos de las princesas de la casa de Austria es tan impresionante como las distancias que recorren. Objeto tradicionalmente reservado a los nobles y a los samurais japoneses, el abanico seduce a la corte de Lisboa y se vuelve atributo de las princesas de sangre real en la familia de los Habsburgo. En sus retratos, la hija preferida de Felipe II, la infanta Isabel Clara Eugenia, soberana de los Países Bajos, ostenta su abanico como Alberto, su príncipe consorte, exhibe su espada. En 1584, la princesa tuvo ocasión de toparse en Madrid con una delegación japonesa que traía regalos preciosos.[17]

La recolección de objetos lejanos, su ingreso en el mercado europeo y su adaptación al gusto de las cortes y de los coleccionistas animan fructíferos negocios en los que participan comerciantes instalados en Europa y fuera de ella, europeos y no europeos, portugueses, venecianos, florentinos, flamencos, alemanes, asiáticos, y artesanos y artistas de toda laya. Orfebres como Francisco Lopes (Lisboa) o Benvenuto Cellini (Florencia) retrabajan ellos mismos los objetos destinados a la rica clientela europea[18] o a las colecciones reales. Tanto en Amberes como en Nuremberg, manos hábiles no cesan de agregar la plusvalía de su talento a las cosas enviadas desde Asia y América.

Cuando su aparición no suscita nuevas redes de exportación, todos esos objetos toman las grandes rutas comerciales. El oro y los esclavos de África se perfilan detrás de las importaciones de marfil de Sierra Leona. La ruta portuguesa de las especias es también la de los objetos preciosos de Asia: Malaca exporta tanto bezoares como clavo.[19] Las sederías japonesas y chinas están en el centro de la circulación entre China (Macao), Japón (Nagasaki) y Goa. Las flotas que parten de México y Perú, cargadas con lingotes de plata, transportan telas, códices o piezas de plumas o de piedras semipreciosas.[20] Los navíos que visitan Brasil llevan loros y mantos de plumas. Los marfiles indios y filipinos atraviesan el Pacífico antes de llegar a México, Perú, y más allá del Atlántico, a la península ibérica. Al agregarse a las

[17] *El arte en la corte de los archiduques Alberto de Austria e Isabel Clara Eugenia. Un reino imaginado, (1598-1633)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 145-147.

[18] *Exotica*, 2001, p. 144.

[19] *Ibid.*, p. 152.

[20] Alessandra Russo, "Plumes of Sacrifice: Transformations in Sixteenth-century Mexican Feather Art", en *Res*, 42, otoño de 2002, pp. 226-250.

vías más antiguas, que no desaparecieron con la navegación ibérica, y acrecentar de manera considerable el flujo de objetos preciosos, ese tráfico muestra la amplitud de una mundialización comercial en la que desde ese momento se une América con África y Asia. No asombra, por lo tanto, que la China del emperador Wanli reciba imágenes de plumas mexicanas.

Los comerciantes europeos apenas diferencian entre objetos profanos y objetos sagrados. Unos y otros estaban destinados tanto a las cortes principescas de la India como a la clientela europea.[21] En la segunda mitad del siglo XVI, los Niños Jesús esculpidos en marfil en Goa viajan con tableros de nácar producidos en serie en Gujerat. Mientras los mosaicos de pluma colorean las celebraciones litúrgicas en la catedral de Milán, los saleros africanos e indios y los cubiertos de cristal de roca tallados en la isla de Ceilán llevan a las mesas europeas el lujo del Oriente. Algunas piezas, que introducen el esplendor de los nuevos mundos, se perderán en los sombríos castillos de los nobles de Polonia.[22] Otros objetos nos hablan de las primeras empresas científicas llevadas a cabo por fuerzas europeas. Coleccionistas y aficionados de Europa buscaron conseguir piezas raras que pusieran al desnudo las "admirables" manifestaciones de la naturaleza, *las mirabilia*.[23] La recabación de informes inspiró así una vasta literatura europea y occidental rica en datos inéditos sobre plantas, minerales y animales de otras partes del mundo, que se tradujo también en envíos de objetos, piedras y animales vivos o disecados que inmediatamente llenaron los gabinetes de curiosidades, predecesores de nuestros museos.

La parte de los indígenas

Todos esos objetos nos confrontan con las múltiples exigencias del Occidente ibérico. Corresponden a las manifestaciones concretas de una occidentalización del mundo que pasa por el comercio, la religión, la política, el conocimiento y el gusto. La empresa puede revestir una violencia inaudita —la caída de la ciudad de México— o encubrir todas las ambigüedades y las ambivalencias de la colaboración. Cuando los informantes indígenas

[21] Figuras excepcionales como Ferdinand Cron, el corredor de los Fugger en Goa, encarnan esta movilización de los talentos y los gustos, en K. S. Mathew, *Indo-Portuguese Trade and the Fuggers of Germany*, Nueva Delhi, Manoar, 1977, pp. 21-22.

[22] *Exotica*, 2001, p. 114.

[23] Adaigisa Luigi, *Naturalia et Mirabilia. Les cabinets de curiosités en Europe*, París, Adam Biro, 1998.

confían a Sahagún la materia de su *Historia general*, cuando le proporcionan explicaciones y pintan imágenes para el *Códice Florentino*, no son simples juguetes de las presiones franciscanas: el contenido de las pinturas y la naturaleza de los comentarios revelan el margen de iniciativa que han sabido conservar. Cuando los artistas plumajeros de México trabajan su frágil materia para el papa Paulo III y se aplican a seducir al soberano pontífice con la virtuosidad de su arte, responden a una iniciativa del gobernador indígena de México-Tenochtitlan, que había decidido ofrecer al Papa esa *Misa de San Gregorio*, rutilante de plumas multicolores, asombrosa demostración del talento de los indios del Nuevo Mundo.

La complejidad de lo que está en juego y de las formas de dominación activadas por la mundialización ibérica con frecuencia se ve mejor en esos objetos que en las fuentes escritas. Ya sea el efecto de un brutal constreñimiento, de una insidiosa presión o el juego de una seducción, la occidentalización transforma lo mismo a los seres humanos que a las cosas a las cuales se aplica. Desde que se consideró adaptar la obra a una demanda europea, la mano indígena se occidentalizó. La intervención sobre la obra puede ser superficial, ocasionar una modificación completa del objeto indígena, incluso suscitar la producción *in situ* de un objeto conforme al prototipo europeo, como una especie de prefiguración de un clon. El análisis de los manuscritos pictográficos de México manifiesta una progresión, lenta o súbita, de la occidentalización que afecta las modalidades de la expresión, la naturaleza del soporte o el repertorio iconográfico. El ajuste es a veces menor. Tal es el caso, por ejemplo, del *Códice Borbónico*, cuya factura globalmente prehispánica oculta una adaptación al formato del libro europeo, que desde entonces repartió la información página por página en lugar de presentarla de manera continua.[24] La mayor parte de los códices mexicanos conservados en Europa y que nuestra nostálgica mirada toma frecuentemente como obras prehispánicas, en realidad corresponden a toda suerte de compromisos entre las tradiciones mesoamericanas y los préstamos tomados de Occidente. El *Códice Mendoza* (Oxford) y el *Códice Magliabecchi*, que se conserva en Florencia, sobresalen por combinar la herencia precolombina y la exigencia colonial y europea de legibilidad.

En otros contextos, el artista indígena se aparta aún más de su tradición para ponerse al servicio de una forma y de un concepto íntegramente importados de Europa, como la historia o la historia natural. Surgen en-

[24] Conservado en el palacio de la Asamblea Nacional, París.

tonces manuscritos europeos que reúnen un texto escrito en español y pinturas de origen indígena. El *Códice florentino* del franciscano Bernardino de Sahagún y la *Historia de las Indias* del dominico Durán representan esa categoría, al igual que la *Relación de Tlaxcala* del mestizo Diego Muñoz Camargo y la *Crónica* del peruano Guamán Poma de Ayala. En el manuscrito del jesuita Adriano de las Cortes, pinturas chinas acompañan el texto europeo. Sucede también que una producción indígena en cierta forma occidentalizada deje sitio a una producción francamente europea. Los orfebres indios de Goa, que trabajan para la clientela portuguesa, se inspiran en grabados europeos: los arabescos ejecutados en un plato de oro indio, que se conserva en Viena, recuerdan los grabados de Israhel Van Meckenem, y su forma —un plato dotado con un pedestal— era común en la península ibérica.[25] Los artesanos de Ceilán fabrican cubiertos para las mesas principescas basándose en modelos heredados del mundo francoborgoñón. Los objetos son europeos, pero el efecto de la alianza de los materiales preciosos (piedras y metales) es específicamente ceilanés. En México, los plumajeros *amanteca* pusieron sus técnicas ancestrales al servicio de formas y motivos importados de Europa: mitras, objetos de culto, pequeños cuadros. Modelos, referencias iconográficas y usos son frecuentemente europeos, mientras que las técnicas y las materias revelan su origen local. A veces, y por último, la parte indígena se vuelve casi irreconocible. Pintores indígenas de México realizaron obras occidentales de tal virtuosismo que el cronista Bernal Díaz del Castillo no dudó en compararlas con las de los grandes maestros de su tiempo y de la Antigüedad.[26] La occidentalización conduce a los artistas indígenas menos a producir obras estandarizadas que a explorar un vasto abanico de formas, consagrándose a toda suerte de variaciones entre la manera tradicional, los prototipos europeos y los gustos de su época.

Reelaboraciones europeas

La occidentalización no se limita a reorientar la producción indígena hacia el mercado europeo. A menudo moviliza mundos, manos y sitios diferentes. Es frecuente que un objeto indígena se retoque y modifique para au-

[25] *Exotica*, 2001, p. 151.

[26] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. por Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1968, II, p. 362.

mentar su precio o su prestigio. La intervención puede comenzar en el lugar de origen y continuar en suelo europeo. El objeto pasa entonces por una serie de metamorfosis en que se leen los efectos y las etapas la de intervención europea. En México, en Perú o en la India portuguesa, los talleres locales, después de algún tiempo, dejan de ser exclusivamente indígenas. El arribo de artesanos y artistas de origen europeo los modifica de dos modos: se adueñan de las materias locales imprimiéndoles directamente su forma y su estilo y desviando los talentos autóctonos en su propio beneficio. En Goa, portugueses, marranos y cristianos viejos trabajan las piezas más bellas para la clientela europea: el orfebre Domingo Nunes montó bezoares para el virrey de la India Francisco da Gama.[27] De hecho, un buen número de talleres lisboenses y la mayor parte de las oficinas españolas de México y de los Andes emplean artesanos indígenas cuyos patronos europeos se apropian desvergonzadamente de su producción. Recordemos la suerte de los indios a los que formaron los monjes de México.[28]

Los huevos de avestruz, las piedras bezoares, los colmillos de unicornio y de elefante, los cuernos de rinoceronte, los corales, los cocos, pero también los "ídolos" mexicanos y asiáticos que terminan en las colecciones europeas pasan obligatoriamente por los talleres europeos. La transformación que sufren forma parte de la historia de esos objetos y de su occidentalización. ¿Cómo se lleva a cabo? ¿Qué sucede con los barreños y los aguamaniles fabricados en Gujerat cuando pasan por manos de orfebres europeos? En el plato y el aguamanil de Dresde, el resplandor del nácar indio armoniza con los adornos en plata dorada cincelados en Nuremberg a mediados del siglo XVI.[29] El bezoar del duque de Alba, originario también de la India (Goa), se revistió con un encaje de filigrana dorada —un arte en el que sobresalían los orfebres de Castilla y Perú—. El orfebre Francisco Lopes montó en Lisboa sobre un elefante tallado en cristal de roca el hermoso salero del mismo material de la reina Catalina de Austria. Él también adornó con oro los colmillos, las orejas, la cola y las patas del pequeño paquidermo.[30] Originario de Ceilán, del Decán o de Cambay, parece que el objeto estaba originalmente destinado a contener perfumes o esencias, pero en Portugal su uso y su forma se transformaron; se supone, incluso, que la pieza había

[27] *Ibid.*, p 154.
[28] Véase el capítulo IV.
[29] *Exotica*, 2001, pp. 120-121.
[30] *Ibid.*, p. 151. Annemarie Jordan Gschwend, "A crystal elephant from the Kunstkammer of Catherine of Austria", *Jahrbuch des Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, 87/88, Kunsthistorisches Museum, 1991-1992, pp. 121-126, y *Exotica*, 2001, p. 144.

sido totalmente fabricada a orillas del Tajo en talleres donde trabajaban joyeros y lapidarios procedentes de Goa.

El museo de Viena conserva un sorprendente cubilete hecho de un cuerno de rinoceronte montado sobre una base cincelada en plata dorada y cerrada con una tapadera del mismo metal. Es un objeto singularmente compuesto: el pedestal evoca la forma de los cálices portugueses de finales del siglo XVI, pero la decoración floral es de inspiración china, y el cuerno, que tenía la virtud de revelar la presencia de cualquier veneno, es originario de la India. Rematada con un león, la tapadera del cubilete representa una isla paradisiaca en que crece un árbol de la vida, ofreciendo a la mirada un tema de resonancias múltiples, tanto persa como europeo.

Captamos la profundidad y radicalidad de la metamorfosis europea de esos objetos hojeando los inventarios de las colecciones florentinas. Estos señalan que al orfebre Benvenuto Cellini se le confiaron las figurillas mexicanas para que las montara en oro. Una vez retrabajadas, las figurillas se volvieron, sin más, obras "hechas por la mano de Benvenuto Cellini".[31] Las intervenciones podían, por lo tanto, sobrepasar el retoque y la ornamentación. Es comprobada la producción en Europa de objetos íntegramente fabricados con materias y estilos lejanos, en particular numerosas piezas de filiación africana. Como en nuestros días lo hacen los grandes modistos europeos, los talleres de Lisboa parecían haber querido jugar con materiales de origen africano y asiático. Europa también produce copias tan idénticas que hoy en día suscitan el desconcierto de los especialistas. Todo lleva a creer que los cráneos mexicanos de cristal de roca, si no los esculpieron indios llegados de México, fueron esculpidos en Italia y mucho más tarde por artistas de la península. Esta apropiación de materias y estilos lejanos se lleva al extremo desde el momento en que los artistas europeos comienzan a emular las técnicas de los indígenas.

¿Condena la occidentalización a los artistas indígenas a volverse simples juguetes de las exigencias europeas o —en el mejor de los casos— cera maleable consagrada a ejecutar obras maestras por pedido? Piezas como la *Misa de San Gregorio*, en el museo de Auch, prueban que un mosaico de plumas de excepcional refinamiento, hecho para maravillar a los conocedores europeos, puede expresar también un gesto político: la gratitud de la aristocracia mexicana hacia la Santa Sede. La contribución de los indios al *Códice florentino* es parte integrante de la extraña elegancia y la riqueza

[31] Detlef Heikamp, *Mexico and the Medici*, Florencia, Edam, 1972, p. 13.

enciclopédica de esa obra maestra del Renacimiento. Pero la intervención indígena nunca abolió la presión europea, sobre todo cuando ésta tomó vías encubiertas, no por ello menos eficaces. Más allá de sus imposiciones y expectativas, la occidentalización difunde marcos de expresión inéditos, refleja nuevas expectativas y proyecta horizontes sin precedentes. El aprendizaje de la escritura alfabética, la esperanza de una redención a escala planetaria, la evidencia de un orbe compuesto de las cuatro partes del mundo y la omnipotencia —aunque fuera imaginaria— de un monarca único pesan en el pensamiento y el arte de los indígenas y de los mestizos sometidos a la monarquía católica o que entran en contacto con las misiones de la Iglesia. La sola presencia de Occidente influye también en obras que no responden a ninguna exigencia inmediata. En todos los casos de representación, el interés de esas piezas sobrepasa el campo de la historia del arte o de la etnohistoria, así como desborda el estricto espacio de la expansión europea, pues la occidentalización no se detiene en los confines de la monarquía católica. Los artistas de la corte mogola o los pintores japoneses y chinos se apropian los modelos que ninguna autoridad europea les impone.

La occidentalización y aún más la mundialización ibérica rebasan fronteras y pueden evolucionar en otras relaciones de fuerza. Sería preferible incluso hablar de occidentalizaciones en plural para tener en mente todo lo que vincula y separa a los pintores indios de México de los japoneses de la escuela de Kano o de los miniaturistas de la corte mogola.

Artes mestizas

La mayor parte de los objetos que acabamos de describir son objetos mestizos. Frente a las diferentes especies de presión ejercidas por los occidentales, los artistas de otras partes del mundo elaboraron obras que en proporciones e intensidades diversas mezclaron tradiciones europeas e indígenas. Los mestizajes, por lo tanto, son indisociables de las oleadas de occidentalización. Ya sea que se levanten en contra o se acomoden a ellas, los mestizajes constituyen de alguna forma su reverso obligado. Las imágenes de plumas mexicanas son una guía seductora y ejemplar: combinan el recurrir a una técnica prehispánica, extremadamente refinada, con una materia de vibraciones sobrenaturales, la elección de modelos de origen cristiano y de nuevos usos adaptados a las expectativas del Viejo Mundo, como Cristo Pantocrátor. Los maestros *amanteca* que confeccionaban mitras para los

obispos europeos ignoraban que en Milán, en la segunda mitad del siglo XVI, uno de los pilares de la Contrarreforma, san Carlos Borromeo, celebraba la misa con la cabeza cubierta con el precioso objeto. Las mezclas proliferan lo mismo en los muebles retrabajados en Gujerat por manos que introdujeron en ellos motivos portugueses, que en las piezas de marfil ejecutadas en el corazón de África o en los talleres de Lisboa según modelos europeos.[32]

El grado de mestizaje de cada pieza varía considerablemente. Apenas perceptible en algunas, su transformación en otras es tan espectacular que desemboca en la creación de una forma completamente nueva. En el momento en que las ilustraciones mexicanas del *Códice de Florencia*, como *La lluvia* y *El arco iris*, trastocan los cánones del Renacimiento, los portugueses se contentan con transformar tapices de seda originarios de la India[33] en ornamentos de iglesia.[34] La gama de los mestizajes va de la apropiación vacilante a la invención estética, de la simplificación del original a la acentuación de su complejidad. Pero ¿no varían al infinito las soluciones mestizas? Interacción con las artes de Europa en una determinada época, presiones brutales o sugestiones que se apartan de la occidentalización, activación de los mismos atractores,[35] todas esas experiencias explican que podamos encontrar dispersos en las cuatro partes del mundo modos de reacción y de creación relativamente comparables. Para explorar ese conjunto de respuestas planetarias, sería también necesario poder interrogar con soltura tanto los arcanos de los mundos lejanos como los del Renacimiento europeo, saber deslizarse entre las lenguas, las religiones y las sociedades... Sin embargo, se cruzan unos hilos alrededor del orbe; algunos de ellos son más evidentes que otros. Muchas piezas hablan del encuentro de los mundos. Varios códices mexicanos describen la llegada de los españoles y la conquista del país. El arte de los sapi de la Sierra Leona[36] narra en olifantes y saleros de marfil la presencia portuguesa en las costas occidentales de África. En uno de esos saleros, fechado a principios del siglo XVI, se reconoce a un *lançado* montado en un elefante y posado en lo alto del delicado recipiente de marfil. El artista quiso representar a uno de esos europeos africanizados que vivían en medio de las poblaciones de Guinea y de Sierra Leo-

[32] Mencionemos también el plato de plata dorada que se conserva en el Paláciο Nacional de Ajuda (inv. 5155) que representa escenas de la vida cotidiana en el Congo.
[33] *Exotica*, 2001, p. 187.
[34] Véase Gruzinski, 1999, pp. 217-221.
[35] *Ibid.*, pp. 194-196.
[36] Conservado por el Museum für Völkerkunde (Viena), inv. núm. 118. 609.

na sirviendo como intermediarios de los traficantes portugueses. Cabalgar un elefante era práctica extraña en África, pero común en la India. Esta bonita pieza de marfil alude quizás a las relaciones de los portugueses con el océano Índico y, en consecuencia, mostraría a su manera el progreso de la mundialización ibérica al señalar la transformación de los seres: el cuerpo del *lançado* está acentuadamente africanizado; únicamente su barba y sus cabellos recuerdan su origen europeo.[37] En Japón, los biombos de la escuela de Kano reproducen en decenas de ejemplares el motivo del navío portugués, insistiendo en lo extraño de los europeos y mostrando a los asiáticos y africanos que acompañan a los "bárbaros del sur".

Al igual que los mosaicos mexicanos de plumas, los pixidios africanos de marfil retoman escenas de la vida de Cristo. Tanto en la Nueva España como en África, los grabados piadosos que adornaban los libros de los invasores guiaron la imaginación de los artistas. Es posible que de uno al otro extremo del Atlántico las mismas *Horas de la Virgen*[38] hayan influido sobre la mano del escultor de marfil africano y la de los plumajeros mexicanos. La repetición de los mismos motivos a miles de kilómetros de distancia, de la Nueva España a Sierra Leona, muestra que artesanos que nunca se encontraron, se hallaron frente a exigencias idénticas:[39] mexicanos o africanos se las ingeniaron para explotar todos los recursos de su arte y tradición para representar la *Adoración de los reyes magos* o el *Árbol de Jessé*, al tiempo que se esforzaban por dominar un tipo de expresión cuyos principios no tenían ninguna relación con los suyos.[40]

El carácter antropomorfo de la divinidad cristiana, el modo de figurar a la persona humana y el nuevo repertorio iconográfico imponían unas referencias con las cuales el artesano, o quienquiera que fuera, debía jugar y hablar encubiertamente. A él le correspondía establecer un *modus depictandi* o *sculptandi* entre lo local y lo europeo. La similitud de los temas confiados a los artistas y las distancias oceánicas que separaban sus experiencias confirman con claridad la amplitud de la mundialización ibérica y la manera en que ésta no dejó nunca de conjugar occidentalización y mestizajes.

[37] *Exotica*, 2001, pp. 103-105.

[38] *Ibid.*, p. 106. *Las Horas de la Virgen* publicadas en París en 1498 parecen haber inspirado a los artesanos de Sierra Leona.

[39] Lo que no excluye que los esclavos originarios de esta parte de África hayan encontrado en México motivos entrevistos sobre su suelo de origen..

[40] Sobre el Árbol de Jessé, véase Alessandra Russo, "El renacimiento vegetal. Árboles de Jessé entre el Viejo Mundo y el Nuevo", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, núm. 73, 1998, pp. 5-39.

La proximidad de las soluciones encontradas por el artista indígena es a veces inquietante. Comparemos dos crucifixiones que un ojo avezado podría atribuir fácilmente a una escuela europea: una de ellas adorna el claustro del convento agustino de Acolman, en México. La otra es una miniatura mogola debida a Kesu Das, uno de los pintores del emperador Akbar.[41] Ambas obras fueron ejecutadas a finales del siglo XVI, y se inspiran en modelos flamencos. En India, los artistas mogoles se interesan en las artes de Europa del Norte desde el siglo XVI.[42] "Dicho interés se inscribe en un sincretismo sumamente creador que se fundió exitosamente con tradiciones de origen distinto —central asiática, timúrida, persa, india y europea— para crear una forma de expresión artística típicamente mogola, que refleja el universalismo de la dinastía."[43] En México como en la India, los artistas locales pudieron tener ante sus ojos grabados flamencos salidos de los talleres de Jan Sadeler (1550-1600) y de Hieronymus Wierix (1553-1619).[44] Mejor aún, en esas dos partes del mundo, pintores de los Países Bajos y de las Provincias Unidas, tales como Simon Pereyns, que pasó a la Nueva España, o Cornelius Claeszoon de Heda, invitado a la corte del emperador mogol, introdujeron su técnica. Bajo la dominación de la monarquía católica y más allá de sus fronteras, tanto en México como en India las artes mestizas cobraron auge.

La mundialización del cristianismo también explica la difusión de los grandes temas de la historia de la Iglesia. En Actopan, en México, los pintores indios recrean la Tebaida en un gran mural al fresco. En la corte del emperador mogol, Jahangir, en 1615, Farrukh Beg representa a san Jerónimo en una miniatura intitulada *Anciano durmiendo en su gabinete de trabajo*.[45] Si el fresco mexicano conservó su identidad y se enriqueció con detalles de origen prehispánico que muestran la garra de los artistas indígenas, en la corte del Gran Mogol, el Padre de la Iglesia perdió toda referencia cristiana.

Los anfitriones de los ibéricos descubren la escritura alfabética, su eficacia técnica y hasta sus dimensiones sagradas, por no decir mágicas, cada

[41] La *Flagelación* de Cristo es una miniatura mogola realizada en el primer cuarto del siglo XVII. Se la comparará con un fresco del convento franciscano de Cholula (México), que representa a san Francisco quitándose sus vestidos y arrodillándose ante el papa.

[42] Ebba Koch, "Netherlandish Naturalism in Imperial Mughal Painting", en *Apollo, The International Magazine of the Arts*, noviembre de 2000, p. 29.

[43] *Id.*

[44] En 1580, los jesuitas habían ofrecido un ejemplar ilustrado de la Biblia políglota publicada por Christophe Plantin al emperador Akbar.

[45] J. M. Rogers, *Mughal Miniatures*, Londres, British Museum Press, 1995, p. 69.

vez que se asocia con la religión y se confunde con el latín. ¿Cómo reaccionan los artistas indígenas a este descubrimiento? En la *Misa* del museo de Auch (Francia), alrededor de la representación del milagro y de la misa que celebra el papa Gregorio, los *amanteca* mexicanos pegaron minúsculos fragmentos de plumas negras para componer la dedicatoria solemne dirigida al papa Paulo III. Del otro lado del Atlántico, un olifante de origen africano lleva también entallada en el marfil una inscripción en latín: *da Pacem domyne* [*sic*] *in diebus nostris*.[46]

El recurrir a la lengua latina y la escritura alfabética, y la forma misma —clásicamente medieval— de los instrumentos de música, orquestan la multiforme penetración de las imitaciones europeas: una cohorte de animales fabulosos (unicornio, centauro, basilisco) abandonó las riberas cristianas para exponerse al sol de África. En todas partes, los repertorios iconográficos y simbólicos del cristianismo se explotan abundantemente. El árbol de Jessé y los símbolos de la Pasión no sólo inspiran a los *amanteca* mexicanos, sino también las creaciones indígenas en diversas partes del mundo. Una manta india de Gujerat, tejida con algodón y seda silvestre, que celebra la eucaristía, se adorna con el clásico motivo del pelícano que se abre el corazón para alimentar a sus crías.[47]

Intercambios de mitologías

Otros ejemplos permiten captar mejor la especificidad y a la vez la universalidad de los mestizajes mexicanos. Mientras que el Renacimiento exalta el antiguo patrimonio grecorromano en Europa, la mundialización ibérica lo difunde en las otras partes del mundo, donde las figuras de la mitología grecolatina conocen a sus "homólogos" indígenas. Llevados por la moda internacional, grotescos, sibilas, centauros y cupidos invaden la India y América a la manera de los grabadores flamencos y de pintores como Claeszoon de Heda, originario de Haarlem, cerca de Amsterdam, que introduce temas mitológicos en la corte del sultán de Bijapur, Ibrahim Adil Shah (1579-1627).[48]

En México, en Puebla, en el convento de Ixmiquilpan se encuentran

[46] "Señor, danos hoy la paz", en *Exotica*, 2001, pp. 102-103.

[47] La pieza se conserva en Porto, en el Museu Nacional de Soares dos Reis, inv. núm. 117, Tec., *Exotica*, 2001, p. 183.

[48] Koch, 2000, pp. 30-31.

ejemplos de esa pasión. Seres escapados del "panteón" mesoamericano se cruzan con seres y divinidades tomados del universo de Ovidio. Ozomatli, el simio de Puebla, hijo de Ocirroé, la centaura de Ovidio, su compañera predilecta. La centaura poblana y los grandes centauros de Ixmiquilpan no son especímenes únicos extraviados en el país de los aztecas. En Perú, la imagen del centauro se conjuga con las del arco iris y las del jaguar en un *kero*, una copa de libación de origen prehispánico que se conserva en el museo de la Casa de Murillo (La Paz). Esas parejas nos parecen extrañas y anacrónicas porque nuestras mentes son incapaces de romper las barreras que siglos de historia del arte han levantado obstinadamente entre las artes y las civilizaciones. No hay nada aquí de extraño o de insignificante: esas aproximaciones imprevistas son el fruto de equivalencias y de compatibilidades inteligentemente meditadas; se les adivina más numerosas todavía en la India apenas tocada por la dominación portuguesa. Un cubrepiés de algodón y seda silvestre[49] de un amarillo dorado acoge esos mismos sorprendentes encuentros. Episodios sacados de los trabajos de Hércules y de los dioses de la Antigüedad (Júpiter, Saturno, Marte, Titán, Mercurio y Venus) se mezclan con motivos y símbolos cristianos —la Justicia del rey Salomón, el Pelícano eucarístico— acompañados de escenas de la corte y de caza de inspiración europea.

Esta pléyade de referencias donde lo erudito se mezcla con lo popular, lo sagrado —o más bien, los sagrados— con lo profano, prohíbe atenerse a una occidentalización reductora y uniformadora. Los mestizajes no se soldarían por una ineluctable absorción en el arte europeo. Tampoco la imbricación de los universos implica que la mirada de los europeos sobre las creencias paganas de la India o de México haya elegido milagrosamente la vía de la tolerancia o de la aceptación. Hombres y mujeres del Renacimiento europeo que, para los más letrados, mantienen con la Antigüedad nexos que hoy en día es difícil imaginar, son aficionados a los paganismos y a las singularidades. ¿Pero lo son menos los indios del Nuevo Mundo o los artistas de la corte mogola? Al aprovecharse del entusiasmo y de la curiosidad, las imágenes desterradas de los paganismos de México y de la India vuelven a aparecer en obras destinadas a los europeos. Quedan como prueba un acercamiento, una familiaridad compartida que los ibéricos se cuidaban de expresar de viva voz o, más simplemente, no sentían la necesidad de explicar.

[49] *Exotica*, 2001, pp. 184-185.

Un cofre de marfil de Ceilán de mediados del siglo XVI ofrece a nuestros ojos un ejemplo todavía más asombroso.[50] Una parte de los motivos se inspira en grabados parisienses, flamencos y alemanes. Sin que lo supieran, la mano de los maestros ceilaneses que decoraron con escenas cristianas el cofre que se les había confiado fue inspirada por Pigouchet, Lucas de Leyden y Durero: eligieron el "Cristo descendiendo al limbo" y "san Lucas escribiendo el Evangelio".[51] Esos motivos bíblicos se encuentran, sin embargo, cerca de escenas paganas en que las deidades hindúes de senos desnudos se enfrentan en una danza ritual, mientras unos príncipes desfilan montados en paquidermos. El cofre provoca preguntas que se plantean de la misma manera en el México de los españoles. ¿Al precio de qué compromisos, a través de qué interpretaciones, esos temas paganos sedujeron los ojos y la imaginación de clientes europeos? Empecemos, como lo hicimos con México,[52] por preguntarnos por lo que eligieron a artistas indígenas. Es poco probable que hayan intentado mostrar la mitología hinduista tal como estaba en la mente de los "idólatras" ceilaneses. Por lo demás, exponerla a ojos ajenos y profanos probablemente le quitaría una parte de los valores y de las fuerzas que le atribuían la gente de la isla. A menos que la vecindad de los temas hinduistas y cristianos haya alimentado coexistencias, sin fijar una jerarquía entre divinidades asiáticas y divinidades cristianas. Nada excluye tampoco que las reacciones de los artistas hayan sido ambivalentes o contradictorias, o por lo menos así es como las interpretamos hoy en día, en la medida en que idolatría y cristianismo se volvieron para nosotros polos radicalmente incompatibles.

La mirada de los compradores no es más monolítica. En primer lugar es la del comanditario local, más o menos familiarizado con la mitología hindú. Puede ser tanto un cristiano viejo portugués o un marrano como un mestizo o un indio cristianizado. Pero el cliente europeo percibirá esas obras de una manera todavía más diferente según viva en Goa, sumergido en un medio asiático, o en Lisboa, en contacto episódico con comerciantes que frecuentan el Asia. En las riberas del Tajo o del Escalda, la idolatría hindú es sólo una curiosidad inofensiva, un ornamento salpicado de erotismo, a menos que el cofre aparezca como la materialización del triunfo uni-

[50] *Ibid.*, pp. 195-197.

[51] El Cristo tiene encima un elefante, asociación que podría interpretarse de manera contradictoria: ¿imagen del demonio, como lo sugiere el grabado de Lucas de Leyden, o emblema crístico que encontramos en los *Coloquios mexicanos* de Juan González de Eslava?

[52] Gruzinski, 1999.

versal de la verdadera fe sobre los ritos diabólicos, como el emblema inapreciable de una mundialización lograda. Hablar en esas condiciones de un objeto "exótico" o incluso de una "exotización" de las lejanas civilizaciones no toma en cuenta las series de desviaciones, reinterpretaciones e incomprensiones que salpican la ruta de Ceilán a Lisboa.[53]

La invención mestiza y los desafíos del Renacimiento

Las invenciones de los pintores americanos y asiáticos no se resumen en hallazgos estilísticos o en cocteles de imágenes más o menos logrados. En la espesura de los materiales, el resplandor de los nácares, el fuego de las piedras preciosas, lo brillante de las plumas expresan mucho más de lo que ilustran las reacciones de los artistas locales a los desafíos técnicos y conceptuales lanzados por las artes europeas del Renacimiento. Esas reacciones obligan una vez más a relacionar occidentalización con mestizajes. Dondequiera que trabajen, los artistas indígenas deben resolver una serie de dificultades que el arte europeo les opone. ¿Cómo conciliar tradiciones divergentes de figuración del espacio? ¿Qué hacer con el "naturalismo" con el que están marcadas las obras del Renacimiento? ¿Cómo reaccionar a la noción misma de representación que transmite el arte europeo? Cuando las tradiciones se encabalgan, ¿dónde situar lo real o, más exactamente, lo que una sociedad considera la realidad profunda de las cosas?, ¿cómo puede un artista indígena captar los matices de estilo, discernir el toque italianizante de la inflexión nórdica, o medir lo que opone *maniera* y *contra maniera*, suponiendo que esas variantes hayan tenido la importancia que la historia del arte les concede?

El desafío lanzado por la figuración del espacio salta a la vista. Con la conquista española, el espacio bidimensional que organiza las pinturas amerindias sufre en los códices la presión tridimensional de la imagen europea. Con más o menos talento, los mejores grabadores y los grandes pintores europeos recurren entonces a la perspectiva. Las soluciones que los indígenas inventan varían de un artista a otro. Y a veces los hallazgos mexicanos hacen eco de los trabajos asiáticos. El pintor mexicano del *Códice Durán* representó una de las escenas más dramáticas y más sangrientas de la conquista española: la matanza del Templo Mayor en mayo de 1520. El

[53] Mason, 1998.

autor del *Códice Casanatense* eligió pintar una escena infinitamente más apacible: una pareja de portugueses almorzando en la frescura de una piscina de Ormuz. En la India o en México, ambas escenas, sin que los artistas hayan buscado una reproducción tridimensional "clásica", son vistas desde el cielo. La disposición del espacio es similar. La occidentalización de los temas, vinculados en los dos casos a la presencia colonial ibérica, implica elecciones técnicas cuyo paralelismo explica a su manera la mundialización de las artes del Renacimiento.

Al reaccionar a la irrupción de las formas y de los procedimientos europeos la creación mestiza se ejerce en otros registros no menos esenciales. ¿Cómo pintar la naturaleza y el paisaje? O, más exactamente —pues el contexto americano o asiático impone plantear la pregunta de manera distinta—, ¿en qué se convierte la idea de naturaleza y de paisaje, esa manera tan europea de ver las cosas, cuando se exporta a otros continentes? Una vez más es la pintura flamenca e ibérica la que confronta a los artistas indígenas con la mirada que cultivan los medios letrados y artísticos europeos. En la India, por ejemplo, son grabados y pinturas al estilo de Joachim Patenier (1480-1524) y de Simon Bening los que inspiran a los miniaturistas de la corte mogola una versión india del *Weltlandschaft*, es decir, una visión del paisaje captado a partir de una perspectiva aérea. "Para responder al gusto de sus patrones",[54] los artistas mogoles estudian el "naturalismo" que propone el arte europeo en sus versiones alemana, flamenca y holandesa. Desde mediados del siglo XVI, los *tlacuilos* exploraron las mismas vías para satisfacer las exigencias del clero y la administración española. A pesar de su marcada originalidad, las lontananzas realizadas por el pintor indio Juan Gerson en Tecamachalco en 1568 anuncian ya los paisajes que ornamentan las miniaturas mogolas de principios del siglo XVII.[55]

La introducción del retrato a la europea en América, África y Asia también ofrece materia para interesantes aproximaciones. Un retrato del rey Nezahualpilli, de pie, que figura en el *Códice Ixtlilxóchitl*, rompe con los cánones prehispánicos para poner en escena a un joven cuya luminosa mirada se cruza con la del espectador. A principios del siglo XVII, bajo el emperador Jahangir, la manera nórdica inspiró retratos en los que, al precio de un nuevo mestizaje artístico, se afirmó más la personalidad del modelo repre-

[54] Koch, 2000, p. 30.

[55] En esas dos regiones del mundo, los artistas "used the European models in a variety of ways, ranging from direct copying to combining various elements taken from different pictorial contexts and fusing them into a new pictorial whole"; *id.*

sentado. En el *Códice Ixtlilxóchitl*, el rey de Texcoco exhibe un cuerpo de atleta, directamente tomado de los repertorios del Renacimiento europeo. No es que una figuración "realista" haya sustituido una convención prehispánica —un estereotipo remplaza a otro—, sino que la distancia que los separa es menor de la que imaginamos. Aunque la silueta y la pose del efebo parezcan transportarnos lejos de los cuerpos hieráticos de los códices antiguos, basta echar una mirada a la escultura mexica para volver a encontrar allí la figuración de las masas y de los volúmenes del cuerpo humano que probablemente favoreció esa proyección en las formas del Renacimiento europeo. ¿Se quiere decir con ello que la apariencia se europeíza radicalmente en México? El rey Nezahualpilli conserva la semidesnudez de los príncipes antiguos y los diversos atributos de su realeza sagrada. En India, el emperador mogol —no la imagen de un soberano llegado de otra época— es perfectamente reconocible, aun cuando se engalane con la aureola de los santos cristianos. Si la mujer europea es también una invención del Renacimiento que exportan los cuadros de los pintores italianos y nórdicos, ¿en qué se convirtió más allá de los océanos? En Puebla, en los frescos de la Casa del Deán, elegantes sibilas caracolean sobre poderosos caballos de batalla. En la India, una portuguesa acompaña a un jesuita en una miniatura mogola (1610). En Japón, los biombos reproducen grandes escenas pastoriles en donde retozan seductoras "bárbaras del sur". Pero las apariencias más occidentalizadas corren el riesgo de desorientar nuestra mirada europea. A los pies de la hermosa dama de Puebla se ha deslizado una criaturita discreta y anodina, una zarigüeya; más que una simple referencia a la fauna mexicana, propia para excitar la curiosidad de los europeos,[56] ese roedor desempeña un papel primordial en la visión mesoamericana del cosmos.

Mundos que se mezclan

Los mestizajes visuales activaron dispositivos que habíamos bautizado como "atractores".[57] Al vincular seres y sociedades, la mundialización ibérica sacó provecho de una miríada de conectores que responden al mismo principio: crear vínculos entre las partes del mundo que hasta el momento estaban distantes unas de otras. No hay atracciones sin mediadores, sin "conectores"; en otras palabras, sin artistas indígenas, mestizos o europeos,

[56] Cárdenas, 1988, p. 33.
[57] Gruzinski, 1999, pp. 194-196.

capaces de aproximar las técnicas y las tradiciones visuales. Su tarea es paralela a la de los expertos de la monarquía. Así como la pintura del *Códice Casanatense* se debe a los "expertos del Estado de la India" que levantaron los inventarios de los pueblos que el códice ilustró, sin la investigación de Bernardino de Sahagún y de sus informantes, los trabajos de los *tlacuilos* del *Códice florentino* serían incomprensibles. Esa es la razón de que las investigaciones de los expertos de la monarquía se acompañen a menudo con una producción de imágenes sistemáticamente mestizadas. Las mezclas, lejos de ser una curiosidad para antropólogos culturales, sociólogos del cambio o revistas de moda, se desarrollan en el corazón de los sistemas de dominación planetaria. La mundialización ibérica mestiza occidentalizando y occidentaliza mestizando.

Sin embargo, la necesidad de atraer la atención sobre esos mecanismos, su frecuencia y su omnipresencia —acoplada a los efectos de moda que hoy en día rodean al fenómeno del mestizaje— corren el gran riesgo de hacernos perder de vista los bloqueos que no se confunden ni con la brutalidad de la dominación colonial, ni con la rigidez dogmática de la Contrarreforma católica. Un abismo separa la afluencia de objetos mestizos en la Europa del Renacimiento y del siglo XVII, de las imágenes que nuestros libros de arte y nuestras exposiciones difunden y en los que Leonardo da Vinci y Rubens reinan todavía casi por completo. ¿Por qué la mundialización de las artes no dio una difusión planetaria a los hallazgos mestizos y no desembocó en la mezcla generalizada de formas y estilos?

La pregunta que planteamos al universo de las artes debe en primer lugar encontrar respuestas en su seno examinando por qué causa y en qué momentos los mecanismos que llamamos "atractores", identificados en los frescos mexicanos, dejan de fundir los estilos y los imaginarios. Pero podemos todavía preguntarnos si, más allá de la esfera de las artes, por la alquimia de los mestizajes, otros ámbitos escapan de las "contaminaciones" de las formas y de las ideas lejanas.

XIII. LOS LOROS DE AMBERES
Arte mestizo y arte globalizado

Levaram a Europa consigo, colada a própria mente
[Con ellos llevaron a Europa, unida a su espíritu].
J. S. DA SILVA DIAS, *Camões no Portugal do quinhentos*, Lisboa, 1988

LA *ORACIÓN EN EL HUERTO* es un tema que frecuentemente inspiró a los artistas del Renacimiento europeo. Es también una de las obras maestras de la pintura de la Nueva España.[1] En México, el pincel de Luis Juárez supo utilizar magistralmente todos los recursos del claroscuro para atraer la atención sobre Cristo en oración. La pintura mestiza, sin embargo, nos había acostumbrado a otras escenificaciones. Las sibilas de Puebla caracolean a plena luz. Los animales que discretamente escoltan a las hermosas amazonas evocan mundos donde todavía palpitan presencias indígenas. Así como los frescos mestizos de la Nueva España atrapan la mirada por sus invenciones estilísticas y la audacia de sus copias iconográficas, así la gran pintura "colonial", que en la misma época se ejecuta en los talleres de la Nueva España, no enfrenta con ninguna de esas asperezas en que hasta el ojo menos avisado descubre la mezcla de las maneras y de las tradiciones. En las iglesias y los museos del México colonial, la mirada se desliza de una escena religiosa a otra y con mucha frecuencia es insensible al talento que esas telas irradian.[2]

Todo, por lo tanto, no es sólo mestizaje en la Nueva España de la monarquía. La intensidad de las mezclas no presupone en nada su difusión ni su perennidad. Si todo se hubiera mestizado sistemáticamente, la sociedad *indiana* se habría transformado en un universo radicalmente distinto de la península y pronto, a los ojos y los oídos de Castilla, se habría vuelto irreco-

[1] José Guadalupe Victoria, *Baltasar de Echave Orio. Un pintor en su tiempo*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1994, pp. 106-109.

[2] "Aquí [los pintores europeos] montan sus talleres y producen obras de una calidad similar a la producción media europea", Jorge Alberto Manrique, *Una visión del arte y de la historia*, III, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2001, p. 242.

nocible. La lengua de los invasores habría terminado por reunir en una jerigonza el castellano y las hablas indígenas —cuando, por el contrario, el médico Cárdenas y el poeta Balbuena se asombran de la pureza del castellano que se emplea en México—, y la religión católica se habría hundido en un montaje sincrético y heterodoxo, mientras que la Inquisición, mal que bien, domina la situación, más preocupada por los cristianos nuevos que por eliminar las supersticiones de los indios y de los mestizos. La Nueva España no se volvió ni una "gruta de las sibilas", infestada de indios que se habían vuelto demasiado eruditos,[3] ni una feria de creencias que habría devorado a los europeos, su mundo, sus costumbres y sus almas. Todo mestizaje tiene límites.

Manierismo mestizo y manierismo occidental

Allí donde las fuentes escritas dificultan mucho apreciar la complejidad de las situaciones, la creación visual aporta nuevamente elementos para la reflexión. El manierismo mestizo coexiste con un manierismo de alto tono que obstinadamente se aferra a sus raíces europeas.[4] Refinado, erudito, mayoritario, pero no exclusivamente citadino, vinculado con los medios dominantes y con la corte de los virreyes, ese arte no sólo es la expresión de una sociedad colonial en recomposición y sumergida en la "incertidumbre",[5] sino que es, ante todo, la manifestación en México de la mundialización de las artes del Renacimiento. Una mundialización ibérica en la que México constituye una de las estaciones exteriores más activas.[6] Si el sofoco de la

[3] Gruzinski, 1999, p. 227.

[4] De ello hemos presentado ejemplos significativos, en Gruzinski, *L'Aigle et la Sibylle. Fresques indiennes des couvents du Mexique*, París, Imprimerie Nationale, 1994. Sobre el sentido amplio que damos al término "manierista" como modalidad tardía del arte del Renacimiento que reúne tanto las producciones de la *maniera* como de la *contramaniera*, véase Jorge Alberto Manrique, "Reflexión sobre el manierismo en México", en *ibid.*, III, 2001, pp. 217-235. Sobre el empleo del término "mestizo", Leopoldo Castedo, "Sobre el arte 'mestizo' hispanoamericano", en "Investigaciones contemporáneas sobre historia de México", *Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Oaxtepec, 1969*, México, UNAM, El Colegio de México, University of Texas, 1971. Otro término, *tequitqui*, tributario, que fue propuesto por José Moreno Villa en *Lo mexicano en las artes plásticas*, México, FCE, 1948, presenta el inconveniente de limitar el mestizaje al mundo náhuatl y mexicano.

[5] Jorge Alberto Manrique, *Manierismo en México*, México, Textos Dispersos, 1993, p. 39.

[6] Sobre la política de consolidación que el arzobispo, virrey e inquisidor Pedro Moya de Contreras llevó a cabo, véase Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras, Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Los Ángeles, Berkeley, Londres, University of California Press, 1987.

primera Nueva España construida sobre las ruinas de la conquista, si la victoria de los conquistadores y las proezas de la evangelización entrañan una redistribución de las cartas, el cambio es demasiado progresivo para ver en ello el resorte principal de la historia del arte en México. Éste es inseparable del sitio que ocupa el reino de la Nueva España en el marco planetario de la monarquía católica.

¿Qué nos enseñan las telas pintadas entre 1570 y 1610 sobre el México español? Las obras de los grandes pintores de México nos sorprenden por sus "silencios". La *Santa Cecilia* de Andrés de Concha, la *Virgen del Perdón* de Simon Pereyns y los *Martirios de San Aproniano y de San Ponciano* de Baltasar de Echave Orio tienen un punto en común. Todas esas telas están absolutamente desprovistas de elementos locales.[7] Las influencias que allí se cruzan, sean italianas, nórdicas o sevillanas, se presentan de origen exclusivamente europeo. Por ello no es casual que los historiadores del arte las aborden en términos europeos, según las normas, las escuelas y los gustos del Viejo Mundo. Así se juzgará tal pintura como más española o más italiana.[8] Se discutirá sobre la capacidad más o menos confirmada de los artistas locales para interpretar fielmente los modelos europeos. Por más que los especialistas intenten descubrir aquí y allá un toque mexicano, es forzoso reconocer que los trazos originales que ponen en evidencia son ante todo efectos de la transición de un arte europeo hacia un arte occidental nacido en suelo americano. Fruto de la "Europa portátil", para retomar la elegante metáfora de Baltasar Gracián,[9] el arte de los pintores españoles de México se adapta a nuevas limitaciones sin dejar por ello de ser la proyección del otro lado del Atlántico de la *maniera* del Viejo Mundo.

Los capítulos anteriores han demostrado que ya no podemos contentarnos con abordar el pasado mexicano desde el ángulo de un espacio nacional —Nueva España, México— todavía muy embrionario,[10] y que los procesos de la mundialización puestos en marcha en las cuatro partes del mundo hacen mucho más compleja la relación entre centro y periferia. Una mirada sobre la pintura del Perú conduciría a un diagnóstico semejante: la obstinada invisibilidad de lo "local" en muchas telas ejecutadas por artistas

[7] José Guadalupe Victoria, *Pintura y sociedad en Nueva España. Siglo XVI*, México, UNAM, 1986, pp. 33-41.

[8] Victoria, 1994, p. 141.

[9] Manrique, 2001, III, pp. 201, 207.

[10] Sobre la necesidad de reconsiderar la geografía del arte colonial, Thomas Dacosta Kaufmann, "La geografía artística en América: el legado de Kubler y sus límites", *Anales del IIE*, núms. 74-75, México, UNAM, 1999, pp. 11-27.

de la envergadura de Bernardo Bitti, Mateo Pérez de Alesio y Angelino Medoro.[11] En Japón, las Vírgenes pintadas en cobre dejan la misma impresión de *déjà vu* que desconcierta al visitante europeo, ávido de objetos de estilo japonés.[12]

Amberes y México

El mimetismo de la gran pintura de la Nueva España no abolió todas las diferencias con el arte de Europa. Da testimonio de que se puede ser occidental sin ser europeo —o mejor dicho, de que ser occidental es dejar de ser europeo—, porque no se pinta en México de la misma manera que se pinta en Amberes. Esta distinción revela todavía mejor cuánto el injerto novohispano sigue fundamentalmente impermeable a las realidades locales. Si a principios del siglo XVII se trabaja en Amberes de manera distinta que en México, ello se debe en parte a que los artistas nórdicos se interesan por lo que sus colegas de la Nueva España ignoran o evitan. Más allá de las constantes del estilo internacional y de las variantes introducidas por tal o cual pintor, o por tal o cual escuela, descubrimos dos ámbitos que los artistas de la Nueva España abandonaron y que los flamencos frecuentaron mucho: la pintura de paisaje y la representación "exótica".[13] Esta falta de interés es tanto más paradójica cuanto que precisamente esos géneros habrían permitido a los pintores españoles y flamencos de México introducir en sus telas la naturaleza, los seres y las cosas del Nuevo Mundo.

La pintura de paisaje es una tradición nórdica en que se ilustraron Pietro Brueghel y muchos otros artistas a lo largo de todo el siglo XVI. El extraordinario sitio que ocupa en los Países Bajos de los archiduques Isabel Clara Eugenia y Alberto se explica por razones que habrían podido compartir los nuevos maestros de México. Si los soberanos de esa región de la monarquía cuidaron tanto su imagen local es porque querían arraigar su

[11] José de Mesa y Teresa Gisbert, *Bitti, un pintor manierista en Sudamérica*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1974; *El pintor Mateo Pérez de Alesio*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1972.

[12] Hermosos ejemplos en el Museo Nacional de Tokio; véase *Illustrated Catalogue of Tokyo National Museum, Kirisitan Objects. Christian Relics in Japan 16th-19th Century*, Tokio, Tokyo National Museum, 2001, C.6091, C.698.

[13] El término "exótica" connota más el lejano origen del objeto (griego *exotikos*, "llegado de afuera, extranjero") que un exotismo en sentido contemporáneo. Se aproxima a otro tipo de calificativos —*curiosa*, *mirabilia*— entonces en uso para designar el efecto producido por los objetos llegados de otra parte del mundo.

presencia en esas tierras del Septentrión. La fuerza simbólica de esa relación con el territorio se manifiesta en cuadros en que Isabel Clara Eugenia y Alberto atraviesan vastos paisajes, fácilmente identificables y siempre dominados por el incomparable cielo de Flandes. En ellos se reconocen las residencias y las iglesias favoritas de la pareja principesca, su castillo de Mariemont[14] y la iglesia de Laecken al que la infanta gustaba ir en peregrinación.[15] Por el contrario, los paisajes que pintaron los artistas europeos en México son desesperadamente anónimos: a falta de ser verdaderamente europeos, son occidentales.[16]

Con frecuencia, el ojo del poeta se comporta como el del pintor. La descripción del valle de México que nos entrega Bernardo de Balbuena traduce en verso esa mirada ciega a las cosas del país, como si el precio por pagar para insertarse en un sistema planetario exigiera que se borrara cualquier color local. En sus piezas teatrales, el criollo mexicano Ruiz de Alarcón hace olvidar su origen "americano" *(indiano)* para acceder al círculo de los dramaturgos del Siglo de Oro.[17] En la medida en que se manifiestan *in situ*, los silencios de Balbuena son tanto más elocuentes. En *Grandeza mexicana* nada o casi nada hay sobre la población india, sólo una vaga referencia a los negros de África, una flora sistemáticamente hispanizada y paisajes reducidos a dimensiones de viñetas de la mitología.[18]

Así como escasea o no existe del otro lado del Atlántico, brilla en Amberes otro género. Desde comienzos del siglo XVII, la presencia de animales, flores, frutos y objetos lejanos, de *exotica*, invade las telas de los mejores maestros flamencos. Imagen de la opulencia reconquistada después de la tregua de los Doce Años, lograda con el fin de seducir a una clientela burguesa y noble, *El frutero* de Frans Snyder (hacia 1615-1620) representa una

[14] Jan Brueghel, *Les archiducs devant le château de Mariemont*, Múnich, Alte Pinakothek.

[15] Peeter Snayers, *Le pèlerinage de l'Infante Isabelle à l'église de Laeken*, Bruselas, Musées Royaux des Beaux-Arts.

[16] Victoria, 1986, p. 123. La paradoja quiere que la representación de un paisaje nórdico aparezca en una obra mestiza, los frescos de la Casa del Deán en Puebla: patinadores que se deslizan sobre estanques congelados, ¡deporte poco practicado en la Nueva España!

[17] Los especialistas en este autor se esfuerzan sin gran éxito por señalar sus alusiones al mundo mexicano: la cosecha es escasa. De hecho, el teatro español da un sitio extremadamente restringido a la experiencia americana; Willard F. King, *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo. Su mundo mexicano y español*, México, El Colegio de México, 1989.

[18] Redactada en el hemisferio sur, la descripción en verso de Recife que hace Bento Teixera convoca a Neptuno, a Argos y a Proteo para mostramos ese "puerto tan calmo y tan seguro": Bento Teixera, *Prosopopéia*, Lisboa, António Alvares, 1601. Sobre una versión brasileña concebida como la réplica de Portugal o *Nova Lusitania*, Evaldo Cabral de Mello, *Na ferida do Narciso, ensaio de historia regional*, São Paulo, Senac, 2001.

gran mesa cargada de frutos donde juguetean un simio y una guacamaya. Este gusto nuevo inspira naturalezas muertas, pero también paisajes como esa composición mitológica que muestra a *Ulises en casa de Calipso*: un decorado saturado de referencias tropicales, de gritos de tucanes y guacamayas, de hermosas mulatas que se afanan sirviendo a la ninfa y al héroe. En vano buscaríamos un equivalente mexicano de esta exuberante escenificación que arrebata al Brasil de los portugueses el material con el cual componer esta Odisea tropical.[19] La visita a las iglesias de Amberes nos reserva otras sorpresas y otros placeres. En San Carlos Borromeo y en San Pablo, hermosas mazorcas de maíz maduran en el mármol de columnas y balaústres.

Particularmente en San Pablo, la asociación de abundantes mazorcas con racimos de uvas en las columnas que flanquean la *Disputa del Santo Sacramento* de Rubens permite pensar que esta decoración nada tiene de exótica ni de gratuita. El maíz indio ocupa el lugar del pan del Evangelio. En otra capital del Renacimiento, en Florencia, las imitaciones de las artes antiguas de México inspiraron los frescos que Ludovico Butti concibió para adornar la galería de los Oficios: pájaros tropicales, guerreros indios, paisajes mexicanos rodean las obras maestras que guarda el museo de las orillas del Arno.[20]

Es tentador explicar la ausencia de trazos locales en la pintura de la Nueva España por el predominio de los temas religiosos y recurrir a una iconografía que fijó el Concilio de Trento. Pero ¿quién negará que la reforma tridentina es todavía más activa en los Países Bajos, ese bastión de avanzada de una Europa católica acosada por la herejía protestante? Aún así, los Países Bajos ignoran las reticencias de México. En Amberes las *exotica* no evitan las telas religiosas: una *Virgen con el Niño* (hacia 1614-1616), realizada por Jan Brueghel el Viejo y por Rubens, se destaca en medio de una suntuosa guirnalda de flores donde anidan una guacamaya y dos tucanes en compañía de dos simios. Los animales, los frutos y las mazorcas componen una asombrosa naturaleza muerta dedicada a exaltar la opulencia de la naturaleza divina. Al toque de lujo, de riqueza y de universalidad que constantemente trasmiten, las *exotica* agregan aquí una resonancia mística.

La extraordinaria guirnalda de flores y de frutos atrae inmediatamente

[19] Véase Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1996.

[20] Heikamp, 1972.

al ojo, aunque sea en detrimento de la imagen marial. Así se complacía en escribir el cardenal Federico Borromeo, gran mecenas de Brueghel, a propósito de esta tela o de obras similares: "De la imagen central, no hay necesidad de hablar, pues es una luz secundaria, oscurecida por el brillo de los esplendores que la rodean".[21] Al propagar un género que prosperó a lo largo de todo el siglo, la mano de Jan Brueghel deja ver la infinita belleza de la naturaleza divina, al mismo tiempo que recrea la impresionante diversidad de la naturaleza para placer de la vista.

La oposición que se hace evidente entre la pintura de la Nueva España y la de Flandes sufre, sin embargo, una excepción de peso. Existe una "pintura de paisaje" en México, donde a veces se introducen *exotica* en el espacio pintado, como la zarigüeya y el simio de Puebla. Pero es en las artes mestizas y entre los *tlacuilos* donde se descubren esas manifestaciones: a diferencia del manierismo occidental que despliega la gran pintura novohispana, el manierismo de origen indígena parece paradójicamente aproximarse más a ciertas tendencias contemporáneas de las artes europeas. Sucede de nuevo cuando elementos locales —frutos, animales vivos o disecados, abanicos de plumas multicolores— decoran las calles de México durante las grandes fiestas religiosas, porque esos ornamentos los fabrican íntegramente manos indígenas respetuosas de una tradición ancestral.[22] Y si podemos imaginar hoy a qué se parecían las regiones más apartadas de la Nueva España a finales del siglo XVI, es gracias a las láminas que muchos pintores *tlacuilos* realizaron para acompañar las respuestas de las *Relaciones geográficas.*

Es en el *Códice florentino,* bajo el pincel de otros pintores indígenas, a donde hay que ir a buscar las plantas, las flores, las aves tropicales, los animales extraños con los que se deleitan tantos pintores flamencos. Si las refinadas manifestaciones de una tradición occidental imperturbablemente fiel a sus orígenes europeos contrastan de manera tan fuerte con las creaciones mestizas de los *tlacuilos*, se debe a que la mundialización no se reduce a los efectos cruzados de la occidentalización y de los mestizajes. También deja lugar a la difusión de un arte demasiado cuidadoso en invertir su talento y su virtuosismo en las recetas del Viejo Mundo para inspirarse en los nuevos territorios que invade.

[21] *El arte de la corte*, 1999, p. 250.

[22] El papel de las plumas en la confección de los altares de la Virgen en 1618, en Tovar, 1988, I, p. 55.

El silencio de los ojos

¿Cómo es que los pintores emigrados a México se mostraron tan poco sensibles a lo local? La ceguera de la pintura de origen hispánico, ¿es el efecto de la censura oficial? En un territorio donde la cristianización es todavía muy reciente, donde la idolatría apenas se ha adormecido, las autoridades civiles y eclesiásticas supervisan muy de cerca el contenido y la forma de las imágenes. El ojo implacable de la Iglesia, y a partir de 1571 el de la Inquisición, ¿serían responsables de un conformismo sin falla o casi?, ¿las exhortaciones tridentinas habrían tenido más efecto en la Nueva España que en la Europa católica?[23]

Un examen de la legislación local y de su aplicación revela una situación un poco más complicada. A mediados del siglo XVI aparecen las primeras medidas restrictivas, y dirigidas en primer lugar a los artistas indígenas. A partir de 1552, las autoridades de la Nueva España exigen que se examine a los pintores indígenas cuyas obras no ofrecieran la "perfección requerida", fórmula vaga, pero que permite imaginar todos los excesos y todos los desvíos. Se trata de impedir la proliferación de los pintores "salvajes" que trabajan en su casa y a la vez de reforzar el control que pretenden ejercer los franciscanos y la capilla de San José sobre la producción indígena. Tres años más tarde, el primer concilio mexicano se preocupa a su vez por la pintura religiosa. Pretende someter a un estricto control a todos los pintores del país, indios y españoles, y las obras importadas o producidas en la Nueva España. La santa asamblea quiere regir todo: la formación de los pintores indígenas, la confección de las imágenes, su comercio, su precio, la visita a todas las iglesias y capillas para vaciarlas de todas las obras que se juzgan "indecentes" y "apócrifas". En la misma época, una orden del virrey Luis de Velasco, transmitida por el visitador Pedro de Robles, exige que se observen las recomendaciones del Concilio de Trento en materia de imágenes: "que no se permita el uso de las [*sc.* pinturas e imágenes] indecentes y ridículas [...] que no se vendan sin ser examinadas, y sólo en las iglesias, que en las cuales no se hagan ni pinten ángeles, en los retablos sátiros, ni animales, para impedir allí indecencias".[24]

¿Era preciso que la Iglesia —trátese de los franciscanos de la capilla de San José o de la jerarquía misma— vigilara la producción artística? En 1557

[23] Victoria, 1994, p. 146.
[24] Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México*, México, UNAM, 1965, pp. 218, 37.

se da un nuevo paso. Los pintores españoles piden a la ciudad de México promulgar ordenanzas "para que el oficio y arte de pintores se haga como conviene al bien y provecho de la República" (nosotros diríamos de la comunidad). Es, pues, la profesión misma la que participa entonces activamente en la definición de las reglas que desea ver aplicadas. Ya no se trata de que un pintor, un imaginero o un dorador abran un taller o una tienda sin previa autorización de los "veedores" de ese oficio. La vigilancia de la profesión, como ellos lo reclamaban y como era de uso en España, se confía a los propios pintores. La enseñanza de las técnicas, la formación de los aprendices, la calidad de la ejecución y de los materiales utilizados, "conforme se hace en los Reinos de Castilla",[25] la acogida a los pintores de origen extranjero, el comercio de las telas y de las esculturas inspiran una serie de principios que rigen el ejercicio de la profesión hasta en sus mínimos detalles. De esa manera se prohíbe a los pintores de la ciudad subcontratar la realización de los retablos con artesanos a los que no se había "examinado" so pena de una multa de 10 pesos, con el fin de evitar cualquier error al "dibujar y ordenar cualquier historia".[26] Todo está dicho o casi, y por mucho tiempo.[27] Pero la reglamentación no concierne a los indios a los que el virrey excluye explícitamente de la aplicación de las ordenanzas, "porque a ellos se les darán instrucciones especiales". Ante la reacción de los pintores, la Iglesia no se da por vencida. A los pintores encargados de "visitar las pinturas e imágenes hechas y que se hiciesen",[28] el virrey Luis de Velasco les designa un teólogo renombrado e intransigente, el dominico Bartolomé de Ledesma. El establecimiento de la Inquisición, en 1571, vendrá a dar los últimos toques al dispositivo. En síntesis, la ciudad, el virrey, la corporación de los pintores, los monjes, la Iglesia, el Santo Oficio y los concilios unieron esfuerzos y rivalizaron con sus iniciativas para controlar una actividad que todos juzgaban extremadamente sensible. Así triunfa la norma.

La India portuguesa manifiesta una evolución análoga. Casi en la misma época, las autoridades eclesiásticas anuncian su deseo de controlar la producción indígena, sobre todo cuando emana de medios no cristianos. En 1545, el padre Miguel Diaz denuncia al rey Juan III la existencia de pin-

[25] *Ibid.*, pp. 221, 223.

[26] "Siendo examinado sabrá dibujar y ordenar cualquier historia sin que haya error ninguno"; *ibid.*, p. 223.

[27] Nuevas ordenanzas se tomarán en 1686; *id.*

[28] Tovar, 1988, I, p. 74. El caso de Ortiz muestra que a inicios de los años 1570 el control está todavía lejos de ser efectivo. Será necesario esperar hasta 1622 para que se publiquen en México los decretos del III Concilio Mexicano cuyo "título XVIII" está consagrado a la confección de las santas imágenes; Tovar, 1988, I, p. 73.

tores paganos en Goa, que van de puerta en puerta vendiendo imágenes de la Virgen, de Cristo y de los santos. Uno de ellos, especialista en pinturas de retablos, incluso le había prometido acompañarlo a Portugal para perfeccionar su formación y convertirse al cristianismo. Veinte años después, la situación apenas había cambiado. En 1567, el primer concilio provincial de Goa prohibió a los artesanos paganos pintar o dibujar imágenes destinadas al culto católico. La prohibición valía también para los orfebres y los fundidores que no se habían convertido.[29]

En principio, las medidas mexicanas se dirigen a todos los pintores, cualquiera que sea su origen. Dichas normas conciernen lo mismo al arte europeo que al arte indígena, e incluyen lo mismo las obras occidentales que las mestizas. Pero ¿qué pasó con su aplicación concreta? La renovación en el siglo XVII de las ordenanzas de 1557 y las constantes intervenciones de los concilios indican que las prácticas resisten a las presiones de las instituciones. Lo mismo sucede en la India portuguesa, donde los responsables parecen cerrar los ojos ante situaciones todavía más escandalosas que las que inquietan a las autoridades de la Nueva España, porque implican a artistas que todavía están hundidos en la idolatría. Mirando más de cerca, vemos que en la Nueva España la reglamentación y la represión afectan prioritariamente a los artistas europeos. Los cargos contra el francés Jean Ortiz y las condenas que se abaten sobre el flamenco Simon Pereyns y el holandés Adrian Suster ofrecen de ello una confirmación espectacular.

Por el contrario, producciones mestizas que hoy en día podrían parecernos sospechosas pasan inadvertidas. Los frescos de la Casa del Deán en Puebla, financiados por un alto dignatario de la Iglesia, muestran que la inclusión de figuras de origen pagano y prehispánico no era impensable; dichas figuras podían incluso seducir a la clientela encopetada de una gran ciudad de provincia. Al igual que los murales de los conventos, las imágenes de los códices realizadas bajo la dirección de los misioneros se toman todas las libertades en relación con las normas fijadas en el Concilio de Trento. Lo mismo sucede con los mapas de las relaciones geográficas, frecuentemente sobrecargadas de signos y de "lugares de memoria" que remiten a creencias precortesianas o a cultos paganos. Mientras que los simios de Puebla escaparon de las prohibiciones y las centauras de generosos pechos apenas interesaron a los censores de Puebla, Simon Pereyns, el flamenco, sufre la ignominia de ser arrastrado al tribunal de la Inquisición.

[29] Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 539.

En ese periodo, muchas prácticas y creencias mestizas se toleran, con gran ira de algunos religiosos que denuncian la dosis de idolatría que enmascaran u ocultan esas costumbres. La situación de la India portuguesa, que pareció dejar un sitio más grande a las artes mestizas, no es fundamentalmente distinta: los símbolos paganos tomados de China y de la India coexisten con los repertorios cristianos sin que nadie parezca molestarse.

¿Dos pesos, dos medidas? Al arte occidental se le vigila más que al arte mestizo, como si el primero fuera una esfera que debía protegerse a cualquier precio, mientras que al otro, juzgado menos "sensible", se le toleraba lo que de todas maneras no podía impedirse. ¿Es, sin embargo, necesario limitarse a explicar las orientaciones de la pintura española y flamenca ejecutada en México mediante el simple juego del corporativismo o de las censuras eclesiásticas, incluso por el triunfo de la Contrarreforma en esa parte del mundo, segura de encontrar en el manierismo occidental su dócil traducción plástica?[30] Si esta interpretación da cuenta de la perfecta ortodoxia de la producción, no siempre explica la falta de referencias a lo local, a lo indígena. A decir verdad, ningún texto prohíbe a los pintores inspirarse en paisajes locales, ni introducir *exotica* en sus telas, aunque un *exoticum* en Amberes probablemente no aparezca como tal en México.

Esto se debe a que la estandarización de ese arte "occidental" hunde sus raíces en las profundidades sociales y políticas de la Nueva España. Ese arte se despliega en una sociedad donde no solamente la Iglesia secular, el arzobispado y su capítulo, y la Inquisición refuerzan su influencia, sino donde también las nuevas élites urbanas se empeñan en todos los tonos para afirmar su europeísmo: la expansión de la universidad y de los colegios jesuitas, las iniciativas de la corte virreinal, la construcción de catedrales, el desarrollo de la burocracia y la afluencia de advenedizos recién desembarcados, tan rabiosamente denunciados por Dorantes de Carranza, galvanizan el desarrollo de grupos que se esfuerzan por ofrecer una réplica perfecta de la Europa ibérica. Los versos de Balbuena nos los recuerdan con frecuencia: el valle de México "es el valle de Tempé, en cuya vega / se cree que sin morir nació el verano, / y que otro ni le iguala ni le llega",[31] mientras que la ciudad es "una nueva Roma", que rivaliza con la antigua en tamaño y en actividades.[32] El mismo ideal de sociedad y, por lo tanto, la misma pintura. En consecuencia, la fidelidad al modelo europeo y el rechazo —o simplemente la ausencia— de elemen-

[30] Manrique, 2001, III, p. 220, n. 5.
[31] Balbuena, 1990, p. 95.
[32] *Ibid.*, p. 112.

tos mexicanos son tanto asunto de clase y de especialización profesional como una cuestión de censura y de imposición. Esta actitud se opone radicalmente a la de los religiosos que en América, África y Asia tratan de integrar a las poblaciones indígenas en las nuevas cristiandades favoreciendo la adopción de símbolos cristianos y el reempleo de referencias de origen indígena y pagano.

También en eso, la India portuguesa, la América andina y mexicana extrañamente se parecen. Mientras que los evangelizadores juegan por todas partes la carta de la occidentalización y del mestizaje en sus relaciones con los nuevos conversos, las élites europeas y mestizas tienden a reproducir el Viejo Mundo, a la manera en que los versos de Camões y los de Balbuena se empeñan en mantener a distancia los mundos no europeos. ¿Nos asombraremos de que la flora y la fauna de *Los Lusíadas* sigan siendo esencialmente portuguesas y europeas? La isla de los Amores, donde desembarcan los héroes portugueses, está cubierta por una exuberante vegetación compuesta de pinos de Cibeles, de mirtos de Citerea, de álamos de Alcides. Nada muy africano ni oriental.[33] Incluso en las referencias a la farmacopea y a las plantas asiáticas, la mirada del poeta portugués se mantiene imperturbablemente lejana y clásica, como si Camões nunca hubiera abandonado las riberas del Tajo. Camões y Balbuena forman parte de los que "llevaron a Europa consigo, pegada a su espíritu".[34] ¿Los músicos de la catedral de México actúan de manera distinta cuando reproducen el repertorio musical de la catedral de Sevilla y profesan un culto a Francisco Guerrero, cuyas partituras reclaman, vengan de París o de Venecia?[35] Durante esa época, bajo el báculo de los monjes, los indios que se apasionan por la música fabrican instrumentos europeos e interpretan en todos los sentidos del término la policromía aprendida en los claustros. La dominación ibérica —y esa es su fuerza— no se limita a occidentalizar a los hombres y los territorios que somete: también se extiende difundiendo los elementos europeos que no podrían compartirse o mezclarse a ningún precio.[36]

[33] En Brasil, las élites portuguesas de la región de Recife sólo sueñan con una Nueva Lusitania, y su capital, Olinda, tenía el aspecto de una aldea portuguesa; Cabral de Mello, 2001, p. 18.

[34] J. S. da Silva Dias, *Camões no Portugal do Quinhentos*, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988, pp. 95-100, 96.

[35] Javier Martín López, "Cinco nuevos libros de polifonía en la catedral metropolitana de México", *Historia Mexicana*, LII, abril/junio, 2003, núm. 4, pp. 1073-1094.

[36] En Arias de Villalobos —que en su *Canto intitulado Mercurio* introduce referencias a la historia india—, una constante "capa" mitológica termina por ahogar las alusiones locales: al dejar de ser "infiel, salvaje y cruel", la ciudad del siglo XVII es sólo una nueva Venecia o una nueva Roma; Arias Villalobos, 1623.

Pintar en México como en Sevilla

Ni el control de la Iglesia mexicana, con todo y sus ardores tridentinos e inquisitoriales, ni la manía reglamentaria de la Corona y de los pintores; ni tampoco las expectativas de los medios dominantes bastan para dar cuenta del conformismo de las obras de arte occidental realizadas en la Nueva España. Esto se explica también por razones estructurales y técnicas que se combinan con efectos de moda y gusto. Las limitaciones técnicas se deben al transplante a México de una organización del trabajo a la sevillana. En la capital del Guadalquivir, la orientación de la creación artística refleja en lo esencial el predominio de la Iglesia. Los artistas trabajan al servicio de una clientela conservadora, más interesada en el contenido que en la forma —los duques de Alcalá constituían una prestigiosa excepción—, y recurren sistemáticamente al grabado, procedimiento que permite al comandatario saber de qué se trata y que deja poco espacio a la imaginación y a la fantasía.[37] La intromisión del gremio de los pintores en la producción permite contener toda competencia.[38] A ese panorama poco alentador se agrega un agudo sentido del comercio y de las exigencias del mercado. Los grandes talleres sevillanos funcionan como verdaderas empresas que consiguen clientes, fabrican pinturas en serie y trabajan masivamente para los nuevos mercados, es decir, para la exportación al Nuevo Mundo, "donde la demanda de pintura barata era insaciable".[39] Se organizan compañías para atender los pedidos:[40] con frecuencia tienen una base familiar, propicia para el desarrollo de dinastías de pintores, surgidas todas de una política razonada de alianzas matrimoniales.

¿Acaso no se encuentra el equivalente de esas prácticas, de esos conceptos y de esas alianzas entre los pintores europeos de la Nueva España? La globalización del arte europeo —entendido como la réplica extraeuropea de las formas del Renacimiento, con exclusión de cualquier copia de las realidades locales— no pasa únicamente por la exportación de cuadros, grabados y artistas; también opera mediante estructuras de producción transplantadas, cuyas ventajas y limitaciones intervienen mucho en el con-

[37] El inventario después de la muerte de Vasco de Pereira registra 2407 grabados, y su *Anunciación* se inspira en un Tiziano que reprodujo Cornelis Cort.

[38] En 1599, Sevilla contaba con 30 maestros pintores por 100000 habitantes.

[39] Jonathan Brown, *L'Âge d'or de la peinture espagnole*, París, Flammarion, 1991, p. 116.

[40] El portugués Vasco de Pereira se asocia con Alonso Vázquez en 1592 para la ejecución de frescos y de 50 cuadros para un convento local.

formismo y la rutina de los talleres. Es verdad que mientras en el último tercio del siglo XVI la Nueva España no deja de acoger pintores que llegan de Europa, el medio sevillano tiende a cerrarse a los extranjeros.[41] Más allá de las variantes estilísticas, es esta movilización precisamente la que contribuye a mantener el cordón umbilical con las tradiciones europeas. En materia de influencias, México también imita a Sevilla. Encontramos allí el cruzamiento de las inspiraciones nórdicas e italianas que dominaban en la ciudad del Guadalquivir desde el decenio de 1570. La idea misma del "pintor erudito", *pictor doctus*, que valora social e intelectualmente al creador, franqueó también el océano Atlántico. A finales del siglo XVI, en Europa, es Rubens, después de Vasari, quien otorga literalmente a este empleo sus cartas de nobleza. En Sevilla, a partir de los años 1590, Francisco Pacheco da el tono. A la vez buen pintor y hombre instruido, dirige una academia preocupada por la ortodoxia y compuesta por teólogos, poetas, escritores y aficionados a antigüedades.[42] En la ciudad de México, como veremos, Baltasar de Echave Orio es quien mejor encarna ese papel y esa polivalencia.

El cordón umbilical con Europa

En México, la "tradición", o mejor dicho, la réplica, se apoya en las continuas llegadas de grabados. Después de la difusión de las xilografías que frecuentemente eran de interpretación difícil, la segunda mitad del siglo XVI ve afluir grabados en metal que ofrecen una reproducción infinitamente superior de las obras más famosas y más en boga del Renacimiento.[43] También telas atraviesan el Atlántico, a la cabeza de las cuales están las de Martín de Vos.[44] Afortunados accidentes de tránsito explican que los retratos pintados por Sánchez Coello para la China de los Ming —un Felipe II y un Carlos V a caballo— hayan quedado bloqueados en México en 1581 después de ser cancelada la misión diplomática destinada al celeste imperio.

[41] Pieter Kampcner dejó la ciudad en 1562 y el único europeo que se instaló fue el italiano Matteo Perez de Leccio (de Alesio) entre 1583 y 1584. De 1568 a 1576 y, luego, de 1581 a 1583 había trabajado en Roma (frescos en el Oratorio del Gonfalone con Federico Zuccaro). En Sevilla pinta el gigantesco san Cristóbal de la catedral.

[42] Francisco Pacheco es el autor de un célebre *Arte de la pintura* (1649) redactado entre 1600 y 1638.

[43] Entre las que dominan las de Hieronymus Wierix y las de Jan Sadeler, Tovar, 1988, I, p. 98.

[44] Francisco de la Maza, *El pintor Martín de Vos en México*, México, UNAM, 1971. Sobre el arribo de pintores europeos a Perú, véase Mesa y Gisbert, 1972, p. 76.

La India portuguesa también se beneficia con esos envíos: desde antes de 1540, el pintor del rey Juan III, Garcia Fernandes, ejecuta para la catedral de Goa un espléndido retablo consagrado a la vida y el martirio de santa Catalina.[45] Ya sea que atraviesen el Atlántico rumbo a América o rumbo a Asia, las telas europeas ponen ante los ojos de los europeos expatriados y de los indígenas magníficos ejemplos del arte del Renacimiento. A condición de que no sean demasiado voluminosas ni demasiado pesadas, a las esculturas se les embarca también en navíos que parten hacia el Nuevo Mundo y Asia. La *Conquistadora* de San Francisco de Puebla es una virgen de la escuela de Malinas, de la que hay copias en el museo portugués de Caramulo y en el de Lille. La *Virgen de los Remedios*, en México, parece ser una escultura española de inspiración flamenca; la *Virgen de Guanajuato* es también de origen ibérico.[46] En cuanto al *San Sebastián* de la iglesia de Xochimilco, se parece tanto a sus primos de las iglesias de la universidad de Sevilla y de Marchena que puede creerse que se esculpió en España.[47] A veces, los orígenes geográficos son enigmáticos: ¿cómo distinguir la obra realizada en España o en los Países Bajos de la que un artista recién desembarcado de Europa esculpió en la Nueva España?[48] Si esas distinciones son muy delicadas de establecer es porque la globalización del manierismo europeo insiste constantemente sobre sus orígenes italianos, flamencos y sevillanos.

Otra razón explica la debilísima apertura de los pintores europeos a las formas locales. La producción occidental que se desarrolla en Nueva España no abreva exclusivamente en las obras que no cesan de llegar a sus costas. Gracias a los artistas que emprenden la aventura mexicana, la producción occidental se renueva constantemente con los centros europeos. Hasta los primeros decenios del siglo XVII, pintores y escultores europeos, principalmente ibéricos, se instalan en las ciudades y en los campos de la Nueva España, donde difunden el estilo manierista en sus fases sucesivas.[49] El engranaje de la globalización debe mucho a esas importaciones ininterrumpi-

[45] Bethencourt y Chaudhuri, 1988, II, p. 538.

[46] Guillermo Tovar y de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, México, Azabache, 1992, p. 250; Margarita Estella, "Sobre escultura española en América y Filipinas y algunos otros temas", *Relaciones artísticas entre España y América*, Madrid, CSIC, 1990, p. 81.

[47] Xavier Moyssén, "El San Sebastián de Xochimilco", en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, XXIV, México, 1966, citado en Tovar, 1992, p. 251, n. 431.

[48] Guillermo Tovar relaciona el conjunto *Santa Anna, la Virgen y el Niño* con el taller de Diego de Pesquera, presente en México hacia 1581; *id.*

[49] *Ibid.*, p. 216, n. 353.

das. La burbuja manierista en la que evolucionan nuestros artistas se extiende y vuelve a extenderse sin cesar con cada arribo. En el decenio de 1560, pintores tan talentosos como Simon Pereyns (1566) y Andrés de Concha (1568) se establecen en México.[50] Parece que la difusión del manierismo se inicia en este decenio y con esta generación. A lo largo de esos mismos años, del otro lado del orbe, el pintor de la infanta doña Isabel, el portugués Antonio Pereira, se instala en Goa por cinco años, de 1565 a 1570.[51] En el decenio siguiente toca el turno a los escultores Adrian Suster (1573) y Pedro de Requena (¿1577?) de dirigirse a México. También, durante ese periodo, Bernardo Bitti (1575), un jesuita originario de Umbría, llega a Lima, donde comienza una brillante carrera. En la década de 1580, el escultor Diego de Pesquera (1581) y el pintor Alonso de Yllescas (1581) viajan a la Nueva España acompañados de las famosas pinturas de Sánchez Coello. Su presencia asegura la difusión del arte del retrato y de un arte de corte próximos a los círculos de Madrid y del Escorial.[52] En la misma época, a la edad de 25 años, Baltasar de Echave Orio, importando influencias en las que se refleja la teatralidad italianizante de los maestros de Venecia y del Escorial, desembarca en México. Su obra marca la quintaesencia de lo *artistically correct* en el espíritu de una Contrarreforma triunfante. En la década de 1590, de la misma forma en que años atrás Lima había acogido a Mateo Pérez de Alesio, la Nueva España recibe al escultor Martín de Oviedo (1595).

El movimiento no se detiene con el siglo XVII. En sus albores, bajo la pluma de Balbuena y de Arias de Villalobos,[53] la ciudad de México se enorgullece de contar con algunos artistas de talento: el gran Concha, de sutil mirada; el famoso Franco, "la viveza del diestro"; el hábil Chaves, de "divino pincel".[54] Artistas europeos continúan desembarcando. Si Lima adopta a Medoro (1600), México hospeda a una gloria de Sevilla, Alonso Vásquez (1603), acoge al pintor Alonso López de Herrera (1608) y contrata al escultor Francisco de la Gándara, originario de Ceceña en las montañas de Burgos (1609).[55] Podríamos prolongar durante los siguientes decenios el catálogo de los *visi-*

[50] El artista francés Jean Ortiz llega por primera vez hacia 1566 con el marqués de Falcés; Fernández del Castillo, 1982, pp. 149, 175. Vuelve en 1568 con Martín Enríquez.

[51] Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 538; Victor Serrão, "A pintura na antiga India portuguesa non séculos XVI e XVII", en *Oceanos*, Lisboa, 1994, pp. 19-20.

[52] Tovar, 1992, p. 103.

[53] "Canto intitulado Mercurio" (1603), México, 1623, en Genaro García, *Colección de documentos para la historia de México*, XII, 1907, pp. 311-380.

[54] Balbuena, 1990, p. 80.

[55] Tovar, 1992, p. 233.

ting artists. Huelga decir que la exposición a las influencias ibéricas no facilita la consolidación de una tradición novohispana, en el sentido de que se desmarcaría de los modelos europeos.[56] Cabe esperar el siglo XVII para que los pintores criollos y las dinastías locales se multipliquen, como la que forman los hijos de Baltasar de Echave Orio, Manuel y Baltasar, que pintan entre 1620 y 1640. Por el momento, en el apogeo de la monarquía católica, la pintura occidental que echa raíces en México sacrifica cualquier originalidad local para rivalizar mejor con la producción de la Península.

El pintor y el virrey

No todos esos artistas tienen la misma influencia ni el mismo renombre ni el mismo talento. Algunos se forman sustancialmente en México, otros desembarcan con una carrera ya comenzada. Pero todos, aunque sea en dosis homeopáticas, inyectan en la trama artística de México las nuevas tendencias que están en boga en la Península. Esto es particularmente cierto en lo que respecta a los pintores contratados por los virreyes y los prelados de la Nueva España. Tal fue la suerte, en la segunda mitad del siglo XVI, del flamenco Simon Pereyns que siguió a América a Gastón de Peralta, marqués de Falcés, cuando Felipe II nombró a éste virrey de la Nueva España. El artista había nacido en Amberes, donde se formó con su padre, quien le aconsejó pintar retratos más que santos, lo que más tarde pareció eminentemente sospechoso a la Inquisición mexicana. En 1558, el joven flamenco, siguiendo el clásico itinerario que llevó a tantos artistas nórdicos a Portugal, llega a Lisboa. Pero en lugar de establecerse en las riberas del Tajo o de alcanzar Goa, visita Toledo, luego Madrid, donde frecuenta la corte y encuentra al protector que lo llevará a la Nueva España, Gastón de Peralta, que sin duda no por casualidad lo toma bajo su protección. El virrey es hombre de corte y el primer representante titulado por la Corona que pone pie en la Nueva España.[57] Pero su reinado en México fue muy breve: llegado en 1566, volvió a la Península en 1567. Simon Pereyns, en cambió, decidió terminar su carrera en América, donde vivió todavía 23 años. Los disturbios que se abatían sobre Amberes y los

[56] El escultor de Bilbao, Juan de Uribarri, activo en Sevilla ente 1610 y 1611, reside en México en 1620-1624, *ibid.*, p. 227; el escultor Diego Ramírez, originario de Sevilla, trabaja en México a partir de 1522.

[57] Rubio Mañé, 1983, I, pp. 231, 123.

Países Bajos[58] no le despertaron el gusto de volver a su ciudad natal, pronto custodiada por una ciudadela española llena de cañones que apuntaban sobre ella.

Desde su llegada, Pereyns se asocia con un pintor español, Francisco de Morales. El estilo flamenco, en el estilo de Franz Floris (1516-1570)[59] —ya matizado por sus estancias portuguesa y castellana—, imprime un tono particular a sus composiciones. Su toque nórdico es tan cercano al de Floris que una de sus más bellas obras fue atribuida al maestro anturpiense.[60] Pero si Pereyns utiliza grabados de Martin de Vos (en el retablo de Huejotzingo),[61] también es sensible al estilo italiano, como lo sugiere su *Virgen del Perdón*, probablemente inspirada en un grabado de Marco Antonio Raimondi, a su vez tomado del estudio preparatorio de Rafael para la *Madonna di Foligno*. La vida y la obra del artista antuerpiense cristalizan las modalidades concretas de la globalización de las artes europeas. Entre la trasplantación de una triple herencia hispano-luso-flamenca y los coqueteos del estilo nórdico con el italiano; entre la nostalgia de las cortes ibéricas y el recuerdo de los Países Bajos, ¿qué espacio queda para el entorno mexicano?

En el primer decenio del siglo XVII, otros dos virreyes amigos de las artes y de las letras desembarcan rodeados de artistas de primera fila. La estancia del pintor sevillano Alonso Vásquez constituyó un acontecimiento excepcional. En la ciudad del Guadalquivir, Vásquez había colaborado con los mejores artistas, entre ellos Francisco Pacheco, el futuro suegro de Velázquez. En 1598, de común acuerdo con Pacheco, Vasco Pereira y Juan de Salcedo, es a él a quien el cabildo de la catedral le encarga ejecutar las pinturas para el monumento funerario de Felipe II. Alonso Vásquez trabaja para la mayor parte de las órdenes religiosas y sirve a una clientela de nobles y comerciantes.[62] Uno de sus comanditarios, don Juan Manuel Mendoza y Luna, tercer marqués de Montesclaros, lo llama a la Nueva España, donde el nuevo virrey lo hace su pintor titular.[63] Montesclaros es hombre culto, cuyo talento es alabado en la *Dorotea* de Lope de Vega, *El corregidor audaz* de Bartolomé de Góngora y las *Relaciones de la corte de España* de Cabrera de Córdova. En México, Vásquez pinta para las instituciones más

[58] La revuelta de los *Gueux* estalla en abril de 1566 y los iconoclastas toman las iglesias de Amberes en agosto. En 1567 el duque de Alba llega a Bruselas y la represión se desencadena.

[59] Tovar, 1992, p. 81.

[60] *Ibid.*, p. 80.

[61] *Ibid.*, p. 81.

[62] Los duques de Alcalá y de Medina Sidonia figuran entre su clientela.

[63] Rubio Mañé, 1983, I, p. 359.

prestigiosas de la capital: la universidad, el palacio real (*Martirio de Santa Margarita*, 1606), el hospital de Jesús (*Nuestra Señora de la Limpia Concepción*, 1607). Su pintura comparte con la de México los mismos componentes: estilo flamenco en la línea de un Martin de Vos y estilo italiano en la vena de Luis de Vargas, que el pincel de Andrés de Concha había introducido en la Nueva España. Las telas de Vásquez influyeron en las de Echave Ibia y Luis Juárez. Nuevamente, las semejanzas son tan palpables que desorientan a los historiadores del arte. El *San Miguel y el demonio* y *El Ángel de la guarda* de la pinacoteca virreinal de San Diego (México) parecen tan cercanos al toque de Vásquez que se les había atribuido al pintor de Sevilla en lugar de reconocer en ellas la mano de Juárez: confusión sintomática de la imposición del modelo sevillano.

Maestros castellanos y flamencos en la Nueva España

Los vínculos con la producción ibérica y europea no son obra de talentos aislados: emanan de un medio que constantemente se refuerza con recién llegados. Formado en los talleres sevillanos, y probablemente por Luis de Vargas, Andrés de Concha llega a Nueva España en 1568. Aporta lo mejor de las producciones de una escuela sevillana penetrada por influencias italianas, como lo atestiguan su *Santa Cecilia* y su *Sagrada Familia*, donde puede verse el estilo de Andrea del Sarto. En cuanto a Baltasar de Echave Orio, llegado hacia 1580, nació unos 30 años antes en Guipúzcoa, dentro de una familia de la pequeña nobleza. Visitó Italia y trabajó en Sevilla. En 1582, desposa en México a la hija del pintor Francisco de Zumaya y funda una dinastía de artistas. Echave Orio es un pintor oficial, erudito, cuidadoso de las reglas y de los principios. Su *Martirio de San Aproniano* (1612) es un ejemplo perfecto del programa manierista y de la Contrarreforma. Todo está allí, tanto el fondo como la forma: composición centrífuga, figuras serpentinas, colores cálidos, dos planos hábilmente superpuestos, uno celeste y sobrenatural donde aparecen Cristo y los ángeles, el otro terrestre y lo bastante próximo para incitar al fiel a participar en el drama divino identificándose con los protagonistas.

Simon Pereyns no fue el primer flamenco en descubrir México.[64] Los pintores y los escultores nórdicos que descendían a la península ibérica con

[64] Mucho antes que él y desde los primeros años de la conquista, el franciscano Pedro de Gante había enseñado pintura a los indios de México.

frecuencia se veían tentados a atravesar el Atlántico. Como ese Adrián Suster que siguió las huellas de Simon Pereyns y se volvió uno de los escultores más considerados de la ciudad de México. Había nacido en Amberes hacia 1554, cuatro años antes de la partida de Simon Pereyns, en una familia que soportó la turbulencia que dejó arruinada la ciudad; su padre trabajaba como ensamblador o montador de retablos. Uno de sus hermanos, Enrique, pasó a España, donde realizó un retablo para la iglesia del convento de San Francisco de Moguer (1574). Junto a él, primero en Cádiz, luego en Sevilla, donde permaneció antes de ganar la Nueva España, Adrián se formó en el oficio de ensamblador. En 1573, Adrián se estableció en México, sin por ello dejar de mantener vínculos con las tierras del norte, ya que tomará como yerno a Andrés Pablos, un alemán originario de Danzig. Al escultor lo emplean en la antigua iglesia de Santo Domingo (México). Adrián circula por la Nueva España, viaja a Puebla, a Michoacán, a Tulancingo. Lo encontramos en 1575, dos años después de su llegada, en el taller del Convento de San Agustín (México) y, en el siguiente decenio, es contratado en la vieja catedral para la que esculpe las nuevas sillas del coro (1585-1586). Lo encontramos allí en los comienzos del siglo XVII (1601). Sus vínculos profesionales con sus cofrades de los Países Bajos no le impiden asociarse con el pintor Francisco de Morales para realizar un retablo destinado a la iglesia de Santo Domingo en Puebla.

Movilidad, solidaridad y artista ejemplar

La globalización del manierismo occidental se explica también por el peso conquistado por los artistas que trabajan en la ciudad de México y surcan el centro del país.[65] Desde mediados del siglo XVI, los pintores implantados en el país quisieron afirmar la independencia de su arte frente al virrey y la Iglesia. A esa solidaridad se agrega la influencia de las asociaciones que forman para repartirse los talleres de la Nueva España.[66] En 1568, alrededor

[65] Dicho nomadismo reproduce el de los pintores que trabajan en Europa, empezando por Rubens. Pereyns trabaja en México, Tepeaca, Ocuila y Malinalco (1566-1568); México (1569-1570); Tula (1574); Tlaxcala y México (1578); Teposcolula (1580); México (catedral, 1584-1585); Huejotzingo (1588); Puebla (1589). Andrés de Concha llega en 1568 a la Nueva España. Se le encuentra en Oaxaca (1570-1575); México (1575-1578) con Pereyns; Coixtlahuaca, Yanhuitlán, Tamazulapa, Achihutla (1576-1587); Teposcolula (1580-1581) también con Pereyns; Huejotzingo (1584-1585); Oaxtepec (1593); Oaxaca (1594); México (1595-1599); Oaxaca (1611-1612).

[66] De vez en cuando estallan conflictos mediante denuncias a la Inquisición y procesos. De

de Simon Pereyns gravitan el arquitecto Claudio de Arciniega, los escultores y ensambladores García de Salamanca, Juan Rodríguez y Juan Fernández, y los pintores Francisco de Zumaya y Francisco de Morales, artista originario de Toledo. Arciniega había hospedado a Pereyns antes de ser testigo de su matrimonio. Por su mujer, Pereyns había entrado en la familia del pintor Andrés de Concha y en la de Juan de Arrúe. A lo largo de toda su existencia, Pereyns estuvo cerca de Claudio y Luis de Arciniega.[67] Colaboró también con Pedro de Renquena en la iglesia franciscana de Huejotzingo, donde participó con su pariente Andrés de Concha en la confección del gran retablo.

En la medida en que el predominio del que gozan los artistas llegados de la metrópoli es casi absoluto,[68] la figura del pintor adquiere en la ciudad mexicana un sitio creciente. ¿Cómo explicar de otro modo la notoriedad de la que se benefician los mejores artistas que obligatoriamente figuran entre las celebridades de una metrópoli como México? En *Grandeza mexicana*, Balbuena menciona incluso a dos mujeres pintoras (cuyas huellas se han perdido), reputadas por la calidad del dibujo y la elegancia del toque.[69] El éxito más brillante es probablemente el de Baltasar de Echave Orio, el *pictor doctus* de la Nueva España,[70] del que hacen el elogio Bernardo de Balbuena y Arias de Villalobos; pinta, pero también escribe. En 1607 publica una defensa de la lengua vasca, el *Discurso sobre la antigüedad de la lengua cántabra vasca*, que imprime el cosmógrafo alemán Heinrich Martin. Es un manifiesto en el que la lengua vasca dialoga con las provincias de Guipúzcoa y de Vizcaya "que le han sido fieles, y algunas vezes con la misma España".[71] El libro está dedicado al conde de Lemos, presidente del Consejo de Indias. La obra está adornada con un retrato del artista en honor del "pintor erudito", con una divisa en latín: *Patria et penicillum, et calamum,*

mucha inquietud pasajera, pero de consecuencias bastante ligeras. Por dos veces a Pereyns se le pone en mala situación. Se libra de ellas pintando una de sus obras maestras, la *Virgen del Perdón*.

67 Claudio lo hace intervenir en la iglesia de Santo Domingo en México, mientras que Luis, "maestro mayor" de la catedral de Puebla, le consigue un contrato para realizar el gran retablo.

68 Juan de Arrúe, que quizá sea un mestizo —su padre Juan de Arrúe había desposado a María Calzonzi—, es la excepción que confirma la regla; Tovar y de Teresa, 1992, p. 128.

69 Balbuena, 1990, p. 81. El grabador francés Jean Ortiz no duda en afirmar: "En ese país soy el que comprende mejor ese arte y nadie puede compararseme [...] La excelencia de mi persona es notoria".

70 Sobre el modelo que constituye Rubens, Simon Schama, *Rembrandt's Eyes*, Londres, Penguin Books, 1999, pp. 137-191.

71 Tovar y de Teresa, 1988, t. p. 49. Critica los descubrimientos que arruinaron al país vasco y su lengua, y denuncia el papel del oro y de la plata en las Indias.

utroque aeque artifex ("Patria, pincel y pluma, artista con el uno y con la otra"). Echave Orio mantiene relaciones con los letrados de México, como con el cronista dominico Hernando de Ojea y el sacerdote Arias de Villalobos, quien elogia a ese prodigio local:

> Él es pintor y es Autor
> y tan bien escribe y pinta,
> que con estilo y color
> honrra el pinzel y la tinta
> y en ambos tiene primor
> y si lo que pinta vive,
> y lo que escribe revive,
> aunque en vascuence y grutesco
> es porque oy te pinta al fressco
> y en marmol su nombre escribe.[72]

La veneración que suscitan los cuadros de Baltasar de Echave Orio hace de este artista el representante ideal del arte de la Contrarreforma. En una carta que dirige al arzobispo Juan Pérez de la Serna, el 20 de julio de 1619, Echave define las características de la pintura destinada a representar las "imágenes santas" y da su apoyo a un prelado que lucha contra "las imágenes más torpes y abominables que se puedan imaginar".[73] Nada de ello es muy original, pero sí lo suficiente para hacernos comprender que los artistas mismos participan en la globalización de un manierismo de corte internacional: "que no se haga alguna [imagen] de Nuestro Señor y Nuestra señora, ni santos con desproporción y fealdad notable [...] que sea decente, devota y de santa y pía consideración, sin que se mezcle lo profano con lo devoto en caso que la historia que se pintare no lo pidiese". Esos pintores, Echave el primero, no son titanes, sino valiosos auxiliares de la globalización que saben aprovecharse de la publicidad hecha alrededor de sus personas. Gracias a ellos, la ciudad de México puede creerse uno de los centros del mundo y de la monarquía.

[72] *Ibid.*, p. 52.
[73] Tovar y de Teresa, 1992, pp. 116, 107.

La demanda local

Relaciones de amistad, alianzas matrimoniales y nexos profesionales confieren al medio de los pintores una homogeneidad que refuerzan también las expectativas de los comanditarios locales. La demanda es grande: los clientes llegan de todas partes, tanto de la ciudad como del mundo indio. En primer lugar, los virreyes como Gastón de Peralta, el marqués de Montesclaros, los arzobispos García Guerra y Juan Pérez de la Serna, las órdenes religiosas y las grandes instituciones eclesiásticas: el cabildo del arzobispado, la Inquisición, la universidad. El cabildo de la catedral hace pintar a Concha y Alonso Franco los arcos de triunfo para la entrada del arzobispo García de Santa María, y a Concha, el del virrey Montesclaros. También manda hacer el catafalco de Felipe III erigido en la catedral. Baltasar de Echave Orio pinta telas para la Inquisición y los franciscanos. Se aceptan hasta tareas menos prestigiosas: en 1593, Juan de Arrúe decora para la Inquisición los siniestros *sambenitos*, esas infamantes corazas que se cuelgan en la catedral.[74]

Los pedidos provienen de notables acaudalados, como el maestrescuela Sánchez de Muñón, que en 1588 ofrece un retablo pintado por Pereyns a la catedral. Los marqueses del Valle, descendientes de Hernán Cortés, figuran entre los clientes más afortunados: en 1597 hicieron del pintor Andrés de Concha su obrero mayor. Los gremios no ponen mala cara por los gastos. En 1578, el de los notarios contrata a Pereyns y a Concha para pintar literas.[75] Los particulares tampoco se muestran cicateros. El encomendero de Yanhuitlán, Gonzalo de las Casas, contrata por dos años a Andrés de Concha en Sevilla para realizar un retablo en la iglesia de los dominicos situada en su encomienda. El doctor José López, hijo del médico Pedro López, encarga frescos al pintor Alonso de Villasana para la ermita de los Remedios.[76] Diego Arias de Atalaya, vecino de Puebla, ofrece en 1584 un tabernáculo a la catedral de Puebla, dedicado a Nuestra Señora de las Angustias: el pedido se dirige al pintor Diego de Zamora y al escultor Juan Bautista Vásquez el Viejo. La obra debía reproducir la que se encontraba en la iglesia andaluza de Santa María de Ecija, "en honor de san Lorenzo".[77] Las comunidades indias no se quedan atrás: Concha y Pereyns llegan a la provincia de Oaxa-

[74] *Ibid.*, pp. 112, 128.
[75] *Ibid.*, pp. 80, 71.
[76] Tovar y de Teresa, 1988, I, p. 58.
[77] Tovar y de Teresa, 1992, p. 251.

ca y realizan el gran retablo para la iglesia de Teposcolula y un segundo retablo para la capilla abierta del convento. Descontentos con los resultados, los indios se rehusaron a pagar a los artistas.[78]

Indiscutiblemente, la demanda mexicana de objetos de arte europeos hizo que la creación local se mantuviese fiel a las recetas ibéricas y flamencas. En 1586, el encomendero Pedro de Irala se hacía de una pequeña colección de telas flamencas: *Los Apóstoles*, *La pasión de Cristo*, dos *Jacob*, un *José*, un *Daniel en la fosa de los leones*, de los que el comisario del Santo Oficio en Veracruz nos dejó una somera descripción. La procedencia flamenca de esos cuadros queda expresamente indicada por la forma y el color de las vestimentas de los personajes.[79] Pero el gusto de los particulares no es siempre el de la Iglesia. Lo recuerda un edicto del arzobispo Juan Pérez de la Serna, que denuncia obras "de temas apócrifos y mentirosos":

> La disolución y el relajamiento de los pintores habían llegado al grado de pintar devotos en compañía de sus amantes, ocultándolos bajo los atributos de la santidad, y esa suerte de cuadros se encuentran en sus casas y en sus habitaciones. Habíamos comenzado a descubrir muchas imágenes indecentes debidas a un mal pintor que se había consagrado a hacer pinturas ridículas y sin valor, como un Niño Jesús cabalgando un cordero o corriendo con un rehilete en una mano y un pájaro atado a un cordón en la otra, y otras cosas de esa índole.

Aún más que las instituciones eclesiásticas, son los artistas mismos, como Baltasar de Echave Orio, quienes acuden en ayuda de la ortodoxia y censuran las sospechosas desviaciones de pintores y clientes carentes de imágenes europeas.

"Made in Mexico"

La vigilancia de las autoridades civiles y religiosas, los esfuerzos de los pintores que desembarcan en América, las presiones de una clientela ávida de reencontrar en la Nueva España lo que había dejado en Castilla, una organización del oficio que calca el modelo sevillano, todo conspira para garan-

[78] Otros casos de inspiración ibérica directa: el san Sebastián de Xochimilco inspirado en el mismo santo que se encuentra en la iglesia de la universidad de Sevilla; Tovar y de Teresa, 1992, p. 73, n. 90.

[79] Fernández del Castillo, 1982, pp. 347-348.

tizar que la globalización del arte europeo se efectúe en las mejores condiciones posibles: la réplica del modelo ibérico se hará sin contacto con realidades locales que podrían deslustrar el efecto mimético. Hasta artistas indios se esfuerzan por copiar fielmente el modelo europeo.

La distinción entre producción indígena y producción occidental es mucho más una cuestión de registro que de origen étnico. El conquistador Bernal Díaz del Castillo, avaro en cumplidos cuando se trata de indígenas, tiene palabras asombrosamente elogiosas cuando se trata de calificar el trabajo de los pintores indios de la ciudad de México. El mismo éxito obtienen los escultores de origen indígena, émulos de los mejores artistas llegados de Europa, como lo atestigua el cronista franciscano Juan de Torquemada a principios del siglo XVII:

> Hay entalladores (y los había en su infidelidad) muy primos, en especial en esta ciudad de México, donde, con la comunicación de los españoles, se ha perfeccionado y pulido mucho, de los cuales conozco muchos que hacen la madera de lo que se obligan los pintores españoles; y hay en esta parcialidad de Santiago (entre otros) uno, que ninguno de los nuestros le hace ventaja; y el excede a muchos. Llámase Miguel Mauricio, de mucho y delicado ingenio, con el cual, y con los otros que digo haber en esta parte de ciudad, hice el retablo de este santo templo, que edifiqué en ésta, que es una de las mejores cosas del reino.[80]

No nos asombra, por lo tanto, que los clientes de los artistas indígenas fueran españoles aferrados a los estilos y a las normas de la Península, como el comerciante sevillano Pedro Martínez de Quevedo, quien en 1571 encarga al indio Joaquín un retablo, que comprende 30 escenas de los misterios de la Pasión y otras figuras santas. Todos esos talleres indígenas eran famosos y poseían una clientela noble. Como cualquier oficina europea, se permitían retrasos en las entregas y mantenían estrechas relaciones con algunas órdenes religiosas que, en reciprocidad y con frecuencia, aseguraban su promoción. Colaboración y subcontratación vinculan constantemente a los artistas indígenas con maestros y talleres españoles. El dorador Marcos de San Pedro trabaja con Requena, Pereyns y Concha en la realización del retablo de Huejotzingo.[81] Hacia 1605, a los artistas indios de Tlatelolco se

[80] Torquemada, 1977, IV, p. 255. Otros talleres indígenas ocupaban "oficiales", que dirigían "maestros" de renombre, como ese Joaquín de Tlatelolco que "vivía en la calzada ubicada a un lado del barrio de Tlatelolco"; en Tovar y de Teresa, 1992, p. 245.

[81] Tovar y de Teresa, p. 80.

les encarga dorar el retablo pintado por Baltasar de Echave Orio.[82] Poco sabemos de los intermediarios encargados de hacer respetar los términos de los contratos, pero las fuentes revelan a veces nombres, como el de Cristóbal García que actuaba por cuenta del grabador francés Jean Ortiz: distribuía a los indios imágenes impresas sobre tafetanes que debían decorar una por una, luego recogía el trabajo hecho y negociaba los salarios que Ortiz otorgaba a sus subcontratistas.[83]

Hay, sin embargo, obras con elementos indígenas que parecen haberse librado de las presiones uniformadoras de la globalización. Entre las esculturas de Tlatelolco figura una representación del apóstol Santiago vestido de conquistador a punto de masacrar indios: se enfrenta a un caballero tigre[84] ataviado con una especie de armadura a la romana, completamente en la vena del manierismo indígena que encontramos en Puebla, Tecamachalco o Ixquimilpan. Pero no siempre es tan fácil identificar el origen del artista. Las hermosas esculturas del retablo de san Bernardino de Xochimilco parecen de origen indígena si se admite que el trabajo de los artistas indios no se limita al dorado y la policromía. La dificultad de distinguir con certeza el trabajo indígena del trabajo español revela la tendencia autóctona de aproximarse lo más posible a los modelos europeos. Esto lo confirma la comparación entre las esculturas del gran retablo de Huejotzingo debidas a Pedro Requena (1585) y las de san Bernardino de Xochimilco.

Hay, pues, artistas indígenas que pueden participar directamente en la globalización del arte europeo. La construcción de la catedral de México confirma esta hipótesis.[85] ¿Qué hay en efecto más europeo que una catedral?, aun cuando sus constructores nada tengan en común con aquellos cuya historia ha trazado Georges Duby. A la cabeza de la obra figuran arquitectos y artistas de origen europeo: los escultores Pedro de Brizuela y Juan Montaño, el ensamblador Adrián Suster, los pintores Nicolás de Texeda, Pedro Rodrígues y Simon Pereyns. Todos son españoles, con excepción de Pereyns y Suster, originarios de los Países Bajos. La mayor parte de los grandes nombres de la época se encuentran reunidos en las obras de construcción de la catedral. Con ellos y bajo su dirección trabajan decenas de pintores indígenas calificados de "oficiales", rodeados de "capitanes" tam-

[82] *Ibid.*, p. 112.
[83] Fernández del Castillo, 1982, p. 238.
[84] Tovar y de Teresa, 1992, p. 243.
[85] Silvio Zavala, *Una etapa en la construcción de la catedral de México alrededor de 1585*, México, El Colegio de México, 1982.

bién indígenas. Forman equipos de 20 a 25 pintores reclutados en los barrios indígenas de México y de Tlatelolco. Ese primer contingente trabaja en contacto directo con los artistas españoles y aparentemente sin la intervención de un intérprete. Todos parecen familiarizados con las técnicas y los estilos europeos y, en consecuencia, están en condiciones de comprender las indicaciones de los pintores o de los escultores que no podían contentarse con mostrarles bocetos de las obras que debían realizarse.

El modo de funcionamiento de esos equipos se parece mucho a lo que conocemos de los talleres sevillanos de la segunda mitad del siglo XVI. Como los pintores europeos de México poseían talleres en la ciudad, donde empleaban indios, es probable que una buena parte de esos equipos haya estado compuesta por artistas indígenas vinculados desde hacía mucho con esos talleres. Otros grupos de pintores indígenas realizaban tareas propias, fuera de la dirección de los maestros españoles. También se encontraban artesanos calificados, pero esta vez la organización del trabajo estaba en manos autóctonas, y todo se llevaba a cabo en lengua indígena. A esos artesanos se agregaban los contingentes de peones. Las cuentas hacen el censo de cerca de 500 empleados al mismo tiempo en la construcción que levantaban andamios y se ocupaban de la obra burda.[86] Sus contactos directos con los españoles estaban mucho más restringidos. Los *topiles* custodiaban y supervisaban a esos trabajadores y servían de intermediarios con los europeos.[87] Entre esos peones, unos eran jornaleros voluntarios, otros, trabajadores sometidos a las obligaciones y la rotación del "repartimiento", según la antigua práctica indígena del trabajo colectivo, hispanizado por las autoridades españolas. Por último, los esclavos africanos trabajaban también en la construcción al lado de los prisioneros de guerra chichimecas reducidos a servidumbre. La mezcla de lenguas debía imponer la presencia de intérpretes, sobre los que estamos mal informados. Existe un intérprete titular de la construcción, Diego de León, que tiene un salario anual, pero cuyo trabajo aparentemente se limita a pagar los trabajos realizados.[88]

La construcción debe ubicarse bajo el signo de las mezclas —mezcla de mano de obra, de tipos de materiales y también, cada vez que los arquitectos europeos recurren a procesos de origen indígena, de técnicas—, cuyo resultado es impecablemente occidental, por no decir completamente euro-

[86] *Ibid.*, p. 30.
[87] *Ibid.*, pp. 17-18, 31.
[88] *Ibid.*, pp. 14, 18.

peo. A veces la catedral de Sevilla (1554) y a veces la de Salamanca (1558) proporcionan los modelos a seguir.[89] Aun cuando los arquitectos debieron adaptarse a las condiciones locales, y los temblores de tierra y la inestabilidad de un suelo cenagoso complicaran singularmente su tarea, la construcción sigue las normas del Renacimiento europeo y el gusto de las élites españolas de la Nueva España. Las pinturas y las esculturas que decoran el interior de la catedral habrían podido muy bien ser instaladas en una iglesia española de cierta importancia. Que los pigmentos utilizados hayan sido de origen amerindio,[90] o hayan salido del laboratorio de un boticario castellano como Rodrigo Nieto,[91] que los pinceles provengan o no de Flandes, la obra completa respetaba las convenciones del manierismo internacional. Pero, ¿habrán pensado los maestros de obra por un instante que podría haber sido de otra manera?

Globalización y mestizajes

¿Hay que decir que la globalización es compatible con cierta dosis de mestizaje? Todo indica que la planetarización del Renacimiento europeo puede aceptar una mezcla de manos de obra y de técnicas con tal de que al término del proceso pase inadvertida la participación no europea. A decir verdad, aquí no se trata de mestizajes en el sentido creador del término, sino de explotación de los recursos locales para producir arte occidental. Este escamoteo parecerá mucho más banal si, cambiando un instante el México de finales del siglo XVI por el mundo contemporáneo, echamos un vistazo extremadamente prosaico a las etiquetas de la mayor parte de los trajes que vestimos. Hoy, casi sin excepción, las marcas más europeas o más internacionales las fabrican humildes manos que, a miles de kilómetros de París o de Nueva York, ponen su técnica, a veces milenaria, al servicio de formas concebidas en otras partes y para clientelas desconocidas y lejanas. Hoy, en gran parte de la Tierra, las sociedades más diversas confeccionan los mismos objetos estandarizados. Tanto en los talleres clandestinos del Sentier, en París, como en las fábricas socialistas o capitalistas de Asia, los trabajadores son sometidos a condiciones de trabajo y a objetivos que conjugan

[89] Mario Sartor, *Arquitectura e urbanismo en Nueva España, siglo XVI*, México, Azabache, 1992, p. 136; Toussaint, 1967, pp. 109-110.
[90] Zavala, 1982, p. 26.
[91] *Ibid.*, p. 22.

las exigencias del liberalismo avanzado con las formas de explotación frecuentemente más arcaicas. Manos de obra de todos los orígenes y organizaciones híbridas del trabajo coexisten con la producción de mercancías sumamente normalizadas, distribuidas y vendidas por la Tierra entera. Los aparatos de televisión, las videograbadoras y los tenis Nike ofrecen "populares" ejemplos de ello.[92] El contraste no sabría ser más marcado entre las condiciones de producción y la naturaleza del producto terminado. Su imagen escamotea los lazos de las sociedades y las civilizaciones, la acumulación de los intereses y de los sufrimientos de los que ha dependido su fabricación. No se trata solamente de la suma de trabajo necesario que de ese modo desaparece —el clásico fetichismo marxista de la mercancía—, sino también radicalmente de los mestizajes de toda especie de los que la obra es fruto.

¿Quién piensa, al contemplar la catedral de México, que esa obra maestra de estilo clásico no habría podido ver la luz sin las cohortes de esclavos africanos y chichimecas, sin los peones nahuas reclutados por la leva del repartimiento y sin los artesanos mexicas sometidos a un maestro español? Porque la mezcla de los seres es compatible con la uniformación de los consumos y de los géneros de vida, la globalización de la producción es capaz de explotar las mezclas para su provecho, y cuando lo logra, elimina toda huella mestiza del proceso de fabricación para privilegiar la conformidad con el modelo europeo.

Es decir, existen esclusas que de todas las maneras posibles bloquean los mestizajes, confinándolos a esferas determinadas, naturalizándolos o borrándolos. Huelga decir que los artesanos indios y mestizos que trabajan para el consumo popular ofrecen a sus clientes productos mestizos. El mestizaje se manifiesta allí en todas las etapas de la producción. Sucede lo mismo en los conventos de provincia en donde los pintores de frescos tienen un amplio margen de invención, sin duda porque sus obras se dirigen prioritariamente a públicos indígenas que conviene cristianizar. Por el contrario, las huellas del mestizaje se vuelven imperceptibles cuando predominan los usos y las exigencias de las élites urbanas, y en particular en el arte occidental: de la misma forma que la difusión del rococó en el Brasil colonial, la moda del churrigueresco, luego la del arte neoclásico en la Nueva España del siglo XVIII obedecen a impulsos europeos. En materia de producción de bienes de lujo, la intervención local se acepta e incluso se valora como

92 Los productos más acabados de ropa de confección pueden, por otra parte, fabricarse en las mismas condiciones.

tal sólo cuando es capaz de enriquecer el catálogo de las *exotica* y de los gabinetes de curiosidades italianas, alemanas o francesas.

La fiel aplicación de las convenciones europeas no es, sin embargo, cuestión insignificante. Durante la construcción de la catedral de México, desde su concepción inicial hasta su ejecución final, las autoridades de la Nueva España y de Madrid[93] conservan de cabo a rabo los medios de neutralizar las iniciativas que habrían podido apartarse del proyecto original. Tres entidades comparten la dirección de las operaciones: el virrey, la Iglesia mexicana y los gremios a través de sus visitadores. Cualquier innovación —como el empleo de la piedra volcánica *tezontle*, famosa por su ligereza— debía ser previamente aprobada por expertos de la Península. Si en un momento dado la cobertura de madera prevista en estilo mudéjar fue remplazada por bóvedas y cúpulas de piedra, fue porque en los arquitectos repercute entonces la evolución de las modas y de los estilos de la Europa de los primeros años del siglo XVII. La globalización es una operación que nunca se deja al azar.

El arte de los pintores españoles, como el de los maestros indios que los imitan, se relaciona constantemente con un modelo europeo del que se esfuerza en copiar las tendencias y los procesos. Los blancos de la represión inquisitorial y las exigencias de una élite urbana y culta, en ruptura con la sociedad caótica y pionera de los primeros decenios, incitan a distinguir dos sectores diferentes de la creación, uno mestizo y el otro occidental. Por más que las obras mestizas y las obras occidentales se codeen bajo las naves de las iglesias o en los efímeros decorados de las fiestas, los registros se mantienen distintos y estrictamente jerarquizados.[94] A los lados de una pintura monástica y provincial que principalmente —pero no exclusivamente— recurre a una mano de obra india y mestiza para ornamentar claustros, iglesias y capillas, los talleres españoles de la capital practican un gran arte que quiere ser el fiel reflejo del estilo europeo. Sucede lo mismo en Goa, en donde los artistas indígenas, como ese "pintor del país que tenía gran talento", trabajan al lado de maestros portugueses.[95]

En consecuencia, la singularidad de la producción artística en Nueva España no está en su descentramiento en relación con el Renacimiento

93 Zavala, 1982, p. 26.

94 En Goa, en 1548, la cofradía del Rosario reclama un gran retablo para su capilla, alegando que el que tenía salió de talleres indígenas y que la composición de sus óleos y colores dejaba qué desear; *id.*

95 Bethencourt y Chaudhuri, 1998, II, p. 538.

europeo,[96] en sus "atrasos", en sus pretendidas desventajas, y ni siquiera en la yuxtaposición de un arte occidental y un arte mestizo. Parece residir mucho más en la línea estrictamente europea que afecta la gran pintura ejecutada por los artistas establecidos en el Nuevo Mundo. A diferencia de las creaciones mestizas, las obras que dependen de esta línea están estandarizadas, se inscriben en la circulación intercontinental y participan plenamente de la *mundialización ibérica*. Se trata además de una forma de mundialización que se esfuerza en dar la espalda a lo local y a las formas de producción que dependen de otras historias. El auge de este arte occidental nos confronta así con una dinámica más insidiosa del proceso de mundialización ibérica, menos espectacular, irreductiblemente ajena a la confrontación con las nuevas realidades y adepta inventiva de un purismo occidental: la globalización. Esta dinámica no se opone frontalmente a los cambios que alimentan la occidentalización y sus resultados mestizos. Al bloquear las evoluciones que corren el riesgo de arrastrar junto con ellas las normas europeas y la hegemonía que las subtiende, limita constantemente sus efectos y desactiva sus repercusiones perturbadoras. La globalización de las artes no adopta únicamente vías institucionales o políticas: al igual que juega con iniciativas personales en una época en que cruzar el Atlántico no es nada sencillo, explota resortes sociales y activa automatismos intelectuales y políticos. En cuanto a las artes mestizas, cuando llegan a surgir en el continente europeo es porque se volvieron lucrativas, productos de exportación destinados a ocupar en Europa el estrecho cajón de las *curiosa* y *mirabilia*, antecámara de una exotización que tendrá libre curso en los siglos venideros.

96 Manrique, 2001, p. 206.

XIV. LAS PAREDES DE CRISTAL
O la globalización del pensamiento

> Esto que diré no será invención ni imaginación mía, sino sacado de lo mejor, más verdadero y más acendrado que hay en toda la doctrina de Hipócrates y Galeno, ayudándome también en las reglas y preceptos de Aristóteles.
>
> JUAN DE CÁRDENAS,
> *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, 1591.

POR POCO que se confronten las fuentes que pocas veces la historia del arte se preocupa en abordar desde este ángulo, la globalización visual se reconoce fácilmente. Pero, ¿existirían otras producciones que se exportaran y se reprodujeran de manera análoga a la gran pintura manierista? ¿Pueden notarse otras expresiones del patrimonio europeo que se globalizaran o, dicho de otra manera, se mundializaran manteniéndose *in vitro,* sin interacción (o casi) con el medio que las acoge?

La literatura "colonial" viene al punto a nuestra mente, trátese de teatro, de poesía o de traducciones de textos clásicos. El más bello soneto del poeta Francisco de Terrazas, *Dejad las hebras de oro,* compuesto en México hacia 1570 y la más exquisita joya del petrarquismo novohispano, "imita y mejora" una pieza de Camões.[1] La versión portuguesa de Cicerón que realiza Duarte de Resende no deja aflorar ninguna influencia del medio en que se redactó, en este caso, el de las muy lejanas Molucas, donde el autor desempeñaba las funciones de factor del rey.[2] ¿Por qué, por lo demás, una obra de pura erudición clásica debiera desprender un perfume de ultramar y de Oriente? Esta constatación aparentemente trivial lo es menos desde el momento en que nos damos cuenta de que vale para todas las expresiones del humanismo europeo. La traslación de la "tradición clásica"[3] se efectuó en

[1] Méndez Plancarte, 1964, p. XXXII.

[2] *Do mundo antigo aos novos mundos*, 1998, p. 125.

[3] Teodoro Hampe Martínez (ed.), *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.

las diferentes partes del mundo sometidas a la monarquía. En México, un Cervantes de Salazar, en Perú, la Academia Antártica y Diego Mexía de Fernangil se dedican a arraigar en suelo americano la herencia más refinada del Viejo Mundo. El ejemplo andino es elocuente. "La Academia Antártica se propone transferir el edificio de la cultura grecolatina renovado por el humanismo del Renacimiento para implantarlo en una región lejana percibida como bárbara." A través de ella, los letrados de los Andes reivindican el pleno y total reconocimiento de su existencia intelectual en el seno de la monarquía, pero nunca el de los grupos humanos en los que se han asentado.[4]

El aristotelismo a la conquista del mundo

Los grandes principios del arte europeo son más que la suma de tradiciones y estilos. Remiten a un concepto occidental, la imagen, que reposa sobre el principio de la representación y del juego de un significante y un significado. Esta concepción está asociada a mecanismos de pensamiento que la movilización ibérica ha esparcido por los cuatro rincones del globo. El envío de libros al otro lado del Atlántico, la emigración de profesores formados en Salamanca, en Coimbra o en Alcalá de Henares, la difusión del latín y el griego, la apertura de los colegios monásticos y de los colegios jesuitas, la creación de las primeras universidades americanas, al trastornar o aniquilar el paisaje intelectual local, contribuyeron a la occidentalización del orbe. Al mismo tiempo, esos hombres y esas instituciones sirvieron como vectores de otra manifestación de la mundialización ibérica, tan profunda y radical como la de las artes: la globalización del pensamiento culto, en su forma aristotélica. Este proceso implica prioritariamente a los letrados de origen ibérico y criollo, laicos y eclesiásticos, de las nuevas sociedades. ¿No es sintomático que cuando el aristotelismo se difundió por las cuatro partes del mundo los europeos de la monarquía nunca hayan intentado traducir los escritos del Estagirita a las lenguas locales, con excepción del chino?[5]

En la Nueva España, la enseñanza de la filosofía y de la teología comienza en el convento de Santo Domingo de México[6] desde antes de que se

[4] Rose, 1999, pp. 395-406.

[5] Los chinos fueron de los pocos interlocutores de los europeos que, con excepción de los conversos destinados al sacerdocio, no pasaron por el aprendizaje de las lenguas occidentales.

[6] Así como en el colegio de San Luis de los Predicadores de Puebla (1558); véase José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, México, UNAM, 1974, p. 303.

inaugure la universidad, en 1553. En el momento en que los misioneros dedican toda su atención a las poblaciones indias, aparecen, desde mediados del siglo XVI, los primeros bachilleres y maestros en artes.[7] Ello no impide que los colegios de los conventos continúen apoyando una institución universitaria todavía embrionaria.[8] Los jesuitas entran a su vez en 1574 sin lograr que la universidad valide la enseñanza que imparten en el colegio de San Pedro y San Pablo.

En México, al igual que en otras partes, todas esas enseñanzas giran alrededor del aristotelismo, "la verdadera y sólida filosofía de Aristóteles",[9] que se difunde en su versión tomista y mediante el sesgo de la escolástica. Ésta permite exponer los grandes principios del razonamiento, las categorías fundamentales, la teoría de las cuatro causas y de los cuatro elementos, la racionalidad de la naturaleza, la idea misma de naturaleza y de alma.[10] La escolástica forma la mente produciendo máquinas de razonar, capaces de remontar los tres grados del conocimiento pasando de la "simple aprensión" al juicio y luego al razonamiento. En principio, el letrado europeo así equipado está en posibilidad de tratar todas las preguntas que el ser humano se plantea. El programa de estudio se funda en el comentario de las obras de Aristóteles, el *Órganon*, que supuestamente va a familiarizar a los estudiantes con la astronomía, la física y la metafísica. Pero lo esencial es el aprendizaje del arte de razonar.

Es decir, el papel que la escolástica ejerce en la formación intelectual de las élites ibéricas y occidentales es el de proporcionar los instrumentos necesarios para elevarse en la reflexión y pensar el derecho y la teología. "Quien yerra en puntos de lógica o filosofía natural no puede sin error absorber la sabiduría en torno a Dios."[11] Pero la escolástica impregna toda la mentalidad, incluso la de los poetas que como Camões sólo comprenden "la gran máquina del mundo" a través de la herencia del Estagirita.[12] El tiempo de los descubrimientos es también el de la renovación de la escolástica. A lo

[7] *Ibid.*, p. 301; sobre los primeros diplomados, Guillermo S. Fernández de Recas, *Grados de licenciados, maestros y doctores en artes, leyes, teología y todas las facultades de la Real y Pontificia Universidad de México*, México, UNAM, 1963; Mauricio Beuchot, *La Real Universidad de México. Estudios y textos*, II. *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la universidad)*, México, UNAM, 1987.

[8] Gallegos Rocafull, 1974, p. 304.

[9] Antonio Rubio, *Lógica mexicana*, Colonia, 1605, citado en Osorio Romero, 1988, p. 96.

[10] Gallegos Rocafull, 1974, p. 261.

[11] Rubio, 1988, p. 95.

[12] Dias, 1988, p. 59.

largo del siglo XVI los filósofos desempolvan una escolástica que se perdía en las argucias y los formalismos. Ese baño de juventud le confiere más "unidad, vigor y coherencia".[13] A través de las ideas de Domingo de Soto y de las enseñanzas del agustino Alonso de la Vera Cruz, el aristotelismo y la escolástica se implantan en el antiguo imperio de Moctezuma.[14] Bajo el impulso de la Compañía de Jesús, el resplandor intelectual de la universidad de Coimbra reforzará más la influencia del Filósofo (Aristóteles) en los territorios lejanos sometidos a la monarquía católica, incluso México.[15]

Aristóteles en su burbuja

Con frecuencia, el destino de la filosofía europea en México surgió como la manifestación colonial de un pensamiento poco innovador, rígidamente enmarcado y expuesto a todos los conformismos. Sólo la enseñanza jesuita, más dinámica en su tiempo y menos tradicionalista, parecía poder desmarcarse de la escolástica de las órdenes mendicantes y de la universidad. Sin embargo, pocas veces se han examinado las relaciones que habría podido mantener esta filosofía importada de Europa con otras formas de pensamiento, como las que la conquista y la colonización de las nuevas tierras descubrieron a los europeos.[16] Si el entorno físico, humano e histórico que constituye la Nueva España nada tiene que ver con el del Viejo Mundo, la filosofía importada a la Nueva España se desarrolla en un universo referencial inmutablemente idéntico al de las universidades europeas. Las preocupaciones intelectuales de un Alonso de la Vera Cruz son las de cualquier filósofo europeo: "¿Cómo se piensa bien? ¿Qué relación hay entre el pensar y el ser? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué el alma?"[17]

Como pedagogos instruidos, el agustino Alonso de la Vera Cruz y el jesuita Antonio Rubio se preocupan por los obstáculos con los que tropieza

[13] Gallegos Rocafull, 1974, p. 239.

[14] "La lección que (el doctor Juan García) comenzó a leer se dice haber sido la Lógica del Padre maestro Fray Domingo de Soto"; *ibid.*, p. 241, n. 17.

[15] La biblioteca del Convento de Tlatelolco guardaba los *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros de anima Aristotelis*, Lyon, 1600; Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco, la primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, p. 49.

[16] Una exposición de este pensamiento en la obra clásica de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1974.

[17] Gallegos Rocafull, 1974, p. 262.

la enseñanza de la filosofía en México e intentan, por razones de eficacia, depurarla de sus derivas sofísticas regresando al examen directo de los textos. La escolástica es una herramienta que cueste lo que cueste debe seguir siendo eficaz. En América, la formación intelectual de las élites de origen europeo constituye un gran desafío que excluye toda pérdida de tiempo o todo ejercicio superfluo: "me puse a enseñar todo lo que se refiere a la Dialéctica de modo que a la vez que podaba y evitaba lo superfluo, ningún estudioso echase de menos nada útil y necesario, no [es] que aduzcamos cosas nuevas, sino que todas las antiguas las ordenamos de forma que en poco tiempo puedan los jóvenes llegar a frutos maduros".[18]

"No es que aduzcamos 'cosas nuevas', y menos aún ideas venidas de las profundidades de América": en una carta prefacio, el impresor de la *Dialectica resolutio* de Alonso de la Vera Cruz,[19] el italiano Giovanni Paoli, explica el espíritu que guía esta publicación. Haciéndose el portavoz de los círculos estudiantiles, desea que "la florida ciencia de las ciencias y disciplina de las disciplinas volviera de la embrolladísima manera de ser enseñada"[20] e incorpora la obra que publica al movimiento estrictamente europeo de una indispensable renovación de la escolástica. El letrado Cervantes de Salazar se apresura a subrayar los vínculos que unen a Europa con el filósofo agustino, "desde hace mucho muy célebre en ambos mundos, en el nuevo y en el antiguo, por las muchas pruebas que ha dado de su singular doctrina".[21] Apenas han pasado 30 años desde la caída de México. Eruditos e impresores luchan para hacer surgir una academia mexicana e integrarla a la comunidad de los letrados europeos, sin por ello proferir una sola palabra de exclusión en contra de los conocimientos del mundo indígena. No cabía en la mente de nadie que otras formas de pensamiento hubieran podido enriquecer su ámbito: nadie hoy en día podría reprochárselos. Indiferente a los coloquios que en ese mismo instante se desarrollan entre los religiosos españoles e indígenas cultos, la impávida lógica de la globalización intelectual sigue un camino ya trazado.

Los letrados indígenas están, sin embargo, muy cerca. Agustinos, franciscanos y dominicos, y luego jesuitas, se rozan con ellos diariamente sin tener que salir de sus claustros ni de sus colegios. Esos indios son a veces sus discí-

[18] *Ibid.*, p. 245.

[19] Se trata de un comentario de la obra de Aristóteles, *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*. Véase García Icazbalceta, 1981, p. 107.

[20] Gallegos Rocafull, 1974, p. 248.

[21] *Ibid.*, p. 249.

pulos. Parece que la escolástica mantiene a los espíritus en una esfera de cristal de paredes tan transparentes como indestructibles: barreras translúcidas que dejan ver el exterior, pero sin que haya posibilidad de comunicarse con él.

Examinemos más de cerca los mecanismos de esta globalización del intelecto. La distancia que guarda frente a las formas de pensamiento indígena tiene orígenes múltiples. Unos son evidentes y elementales: fuera de un puñado de especialistas familiarizados con los arcanos del mundo indígena —los Sahagún, los Durán o los Molina, con los que nos hemos cruzado antes—, las civilizaciones indígenas siguen siendo muy mal conocidas. Cualquier diálogo con los pensamientos amerindios habría exigido un sólido conocimiento de las lenguas indias y un interés sistemático en aquello que los españoles llamaban las "fábulas" de los indios. No es el caso. Pero otras razones parecen también naturales: el cristianismo se juzgaba infinitamente superior a una idolatría hundida en sus vagabundeos y aberraciones, aun si, en resumidas cuentas, el aristotelismo era asimismo la expresión de un pensamiento pagano y politeísta. A ello se agregaba la vigilancia que ejercían la Iglesia y el tribunal de la Inquisición y que bastaba para combatir aproximaciones y juegos intelectuales pronto comprometedores. Es verdad que el Santo Oficio interviene rara vez en el ámbito de las ideas, pero esta discreción se explica también por el tranquilo conformismo del paisaje intelectual. Los inquisidores estaban más preocupados por la menuda morralla de los blasfemos y de los bígamos o por las prácticas judaizantes.

Las causas de esta indiferencia y de esta distancia en relación con otras formas de razonamiento se encuentran, en primer lugar, en el peso del eurocentrismo académico y los hábitos intelectuales que definen los límites del campo de reflexión. Sin duda el encierro de la escolástica en sí misma y su pretensión de universalidad vale para muchos. Por lo demás, no quiere decir que el equipo intelectual europeo se haya quedado inmóvil a través del tiempo y del espacio. Pero, si el aristotelismo evoluciona y se renueva a lo largo del siglo XVI, es para obedecer a críticas y tensiones internas del mundo letrado europeo. Siempre se transforma con respecto a sí mismo, como si hubiera abandonado definitivamente la capacidad que durante una parte de la Edad Media tuvo de absorber influencias exteriores.[22] A lo largo del si-

[22] Aun cuando la recepción de las grandes renovaciones del siglo XII que emanaban del mundo musulmán se haya percibido menos como una apertura de la esfera intelectual medieval al exterior y sobre un mundo no cristiano que como un retorno a lo que se creía era la esencia de la doctrina. La acogida que se dio a la herencia de Bizancio después de la caída de la ciudad revela la misma mentalidad. Véase Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, París, Le Seuil, 1991.

glo XVI, incluso las más virulentas críticas lanzadas contra el Filósofo siguen prisioneras de la esfera occidental. El ejemplo de Italia, cuyos letrados y prensas manifiestan un interés constante por los nuevos mundos, es muy convincente. Cuando Bernardino Telesio (1509-1588) reacciona contra Aristóteles y elabora su teoría del sensualismo, lo hace reinterpretando a Avicena o inspirándose en médicos antiguos como Erasístrato o en modernos como Giovanni Argentario.[23] Mentes como la de Francesco Patrizi (1529-1597) sacan de los presocráticos y de una metafísica neoplatónica su crítica al aristotelismo.[24] Aunque este pensador llame en su ayuda a los *Oráculos caldeos*, atribuidos a Zoroastro, no hace la menor referencia a los sistemas filosóficos de los incas o de los antiguos mexicanos cuando experimenta la necesidad de fundar su interpretación del calor en un concepto del fuego presuntamente caldeo. Un espíritu tan radical como el de Giordano Bruno (1548-1600) no es excepción de la regla cuando desarrolla su concepción filosófica de la causa a partir de las contradicciones internas que se advierten en la metafísica aristotélica.[25]

En cuanto al napolitano Giambattista della Porta, cuando emprende su ataque al aristotelismo, el sistema que elabora para explicar los secretos de la naturaleza es también una "mixtura", una "mezcla"[26] de neoplatonismo, de ocultismo y de metafísica naturalista tomada de Telesio. No solamente utilizan todos a Platón o a Lucrecio contra el Estagirita, sino que la polémica contra Aristóteles pasa indefectiblemente por el propio Aristóteles. Cuando Giambattista della Porta retoma la oposición entre la forma y la sustancia y proclama la superioridad de la primera sobre la segunda, se debate todavía con los antiguos conceptos aristotélicos. Por más que los círculos napolitanos que frecuenta manifiesten su interés por los indios de América, ni su geografía intelectual, ni la de Campanella, que se cruza en el entorno del mago de Nápoles en 1589,[27] nunca pasan por las Indias occidentales. A golpes de alquimia y de "magia natural", Della Porta construye su visión del mundo e inventa una metodología científica asimilando la ciencia a una

[23] Cesare Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Milán, Bruno Mondadori, p. 426.

[24] Martin Mulsow, "'Nuove terre' e 'nuovi cieli': la filosofia della natura", en Vasoli, 2002, pp. 428-429.

[25] Saverio Ricci, *Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice, 2000, y Michele Ciliberto, *La ruote del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Riuniti, 2000.

[26] William Eamon, *La scienza e i segreti della Natura. I "libri di segreti" nella cultura medievale e moderna*, Génova, Edizioni Culturali Internazionali, 1999, p. 316; ed. original: *Science and the Secrets of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

[27] Eamon, 1999, p. 297.

cacería *(venatio)*, una búsqueda de "nuevos secretos de la naturaleza".[28] Su idea de la primacía de la experiencia habría podido aproximarlo a los expertos de la monarquía: "El conocimiento de las cosas secretas depende de la contemplación y de la observación de la faz del mundo entero".[29] Pero la naturaleza que le interesa sólo puede ser la que él concibe y la que imaginan los letrados europeos.

Sin embargo, cuando Giambattista della Porta publica la primera edición de su *Magia naturalis* (1558), anima su "academia de los secretos" con un grupo de *uomini curiosi* y reside en Francia y España; durante ese mismo decenio de 1560, en la Nueva España, el franciscano Sahagún se sumerge en su discusión con los herederos de la sabiduría precortesiana. Ahora bien, no es al temerario explorador de las idolatrías mexicanas a quien la Inquisición persigue, sino al "gran brujo napolitano",[30] a quien reprocha "haber escrito sobre las maravillas y los secretos de la naturaleza",[31] como si las sospechosas orientaciones de su pensamiento fueran más inquietantes que los mundos extraños y lejanos que frecuenta el religioso de México. Esto se debe a que las ideas del mago se inscriben en el gran debate europeo sobre la brujería, mientras que los escritos de Sahagún apenas si tienen eco entre sus lectores del otro lado del Atlántico. Ya sea que la escolástica antigua reine o que se renueve, ya sea que se multipliquen las disonancias y las corrientes sincréticas entre muchas orientaciones filosóficas o que los teólogos de la Contrarreforma recurran al Estagirita, las preocupaciones, las tensiones y las innovaciones que agitan la esfera del pensamiento europeo son impermeables a los nuevos horizontes que la mundialización ibérica les descubre. "Por más que la elaboración filológica de tradiciones antiguas y las diferentes ideas nuevas condujeron a un pluralismo hasta entonces nunca visto en la filosofía de la naturaleza",[32] la diversificación y la apertura excluirían radicalmente los sistemas de pensamiento oriundos de las otras partes del mundo.

[28] *Ibid.*, p. 299.

[29] *Ibid.*, p. 321.

[30] Así, Bodino la emprende contra Giambattista della Porta en su *Démonomanie des sorciers*, 1580, en Eamon, 1999, p. 303, n. 47.

[31] *Ibid.*, p. 303.

[32] Mulsow, en Vasoli, 2002, p. 430.

Las paredes de cristal

Nada, por otra parte, estaba hecho en Europa para abrir brechas hacia los mundos exteriores. Bloqueos, selecciones y condenas inverificables desde Nápoles o Padua explican que los filósofos europeos hayan despreciado los otros sistemas de pensamiento. Los manuscritos de los "expertos en cosas del mundo" no siempre llegan al continente. Cuando lo logran, su circulación es frecuentemente restringida, y cuando la información se esparce pasa por la criba de las adaptaciones y reducciones. Las tribulaciones de los manuscritos del médico Hernández nos son bien conocidas. Los informes recabados por los jesuitas se editan de manera que puedan inscribirse puntualmente en la política y las estrategias de la Compañía.[33] En cuanto se trata de otras formas de pensamiento, no sólo se les adapta automáticamente a categorías europeas —la filosofía natural, la geografía, la astrología...—, sino que su interés intrínseco se minimiza sistemáticamente. En marzo de 1581, Montaigne, visitando la "librería del Vaticano", advierte la presencia de un "libro de China" del que describe "el carácter salvaje, las hojas en cierta manera más tiernas y translúcidas que nuestro papel; y como no puede soportar la tintura de la tinta sólo se escribe por un lado, y sus hojas están completamente dobladas y plegadas por el extremo exterior del que se sostienen. Dicen que es la membrana de cierto árbol".[34] Pero en este espíritu curioso no hay la menor interrogación sobre el contenido intelectual de la obra.

Sin embargo, a partir de 1577 los españoles habían podido leer las incitantes páginas de Bernardino de Escalante.[35] En su *Discurso de la navegación*, el gallego alaba la calidad de los "astrólogos chinos" basándose en un "libro traído de allá [...] que habla de la situación del país e incluye un comentario en forma de itinerario, y de una carta geográfica, hecha por los mismos chinos, en donde estaba representado un muro [la gran muralla China] que comienza en la ciudad de Ochioy". Escalante da pruebas de amplio criterio y hasta de cierto relativismo. Poco importa a sus ojos que los chinos no midan el orbe como los europeos: "Aunque el mapa no traiga consigo las gradaciones relativas a la bóveda celeste, lo que la carta indica-

33 Laborie, 1999.

34 Michel de Montaigne, *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne entre 1580 et 1581*, París, Gallimard, La Pléiade, 1962, p. 1222.

35 Recordemos también los viajes de Guido de Labezaris, que ofreció a Felipe II un mapa de China (capítulo II), de Martín de Rada, que trajo libros chinos en 1575, sin olvidar la cantidad de informaciones y de objetos que desde la primera mitad del siglo XVI llegaban a Lisboa.

ba correspondía muy bien al libro, partiendo de las medidas de las distancias que se utilizan allá [...] No hay que asombrarse de que no se calculen las distancias terrestres con los grados que corresponden a la bóveda celeste porque, hasta Ptolomeo, los geógrafos no se servían de ellas".[36] Algunos años más tarde, la aparición de la *Historia del gran reino de la China* de Juan González de Mendoza (Roma, 1585) despierta gran interés. Por medio de ella podía hacerse una idea precisa del contenido de los libros chinos. El autor reseñaba "copiosas historias", descripciones geográficas, obras de medicina, tratados sobre las hierbas medicinales, sobre las "propiedades de piedras y metales, y de cosas naturales que tienen en sí alguna virtud".[37] Esta vasta literatura trataba asuntos tan cruciales como la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno, el movimiento de los cielos, los efectos de los planetas y de las estrellas, las matemáticas, la astrología natural y judicial, la fisionomía. En síntesis, había todo un tesoro de conocimientos que González de Mendoza lamentaba no poder abordar, constreñido a dejar de lado "cantidad de cosas que se tienen por verdaderas en esas regiones". Si debemos creerle, todo lo que los chinos sabían sobre el resto del mundo estaba allí reunido. González de Mendoza no pudo ser más categórico en otro punto: en China "la filosofía moral y natural [...] se lee públicamente, y astrología". Los chinos "son hombres de tan claros ingenios y tan buenos entendimientos" que llegan incluso a pretender que son las otras naciones las que están ciegas, "excepto los españoles a quienes de poco acá han conocido".[38]

La China fascina. A finales del decenio de 1580 el dominico Juan Cobo aprende miles de caracteres y por vez primera traduce libros chinos al castellano.[39] Durante su viaje a esa región, el franciscano Martín Ignacio de Loyola se entusiasma ante las "muchas universidades y estudios en que se enseña filosofía natural y moral y las leyes del reino para gobernar por ellas".[40] Libros y testimonios señalan, a quienes quieren entender, la existencia de una filosofía natural y moral distinta de la del Viejo Mundo. Las recomendaciones del jesuita José de Acosta habrían podido alentar ese comienzo de interés. Habrían tenido un peso todavía más considerable, porque también su *Historia natural de las Indias* (1590) se benefició de una gran difusión en Europa, y casi de un éxito mundial. Pero Acosta contradi-

36 Escalante, 1577, p. 64.

37 Juan González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China*, Madrid, Miraguano Polifemo, 1990 [Roma, 1585], p. 129.

38 González de Mendoza, 1990, p. 66.

39 Knauth, 1972, p. 131.

40 Loyola, 1989, p. 169.

ce las afirmaciones de González de Mendoza. Sus chinos salen muy mal parados: "de las ciencias naturales no más que algún rastro [tienen] con muy poco o ningún método ni arte, sino proposiciones sueltas [...] toda la ciencia de los chinos viene a parar en saber escrebir y leer no más".[41] Regreso, pues, a la casilla de salida.

¿Qué podía saberse en Europa de las manifestaciones del pensamiento amerindio? Los manuscritos que llegan a España con frecuencia se difunden sólo de manera limitada. ¿Qué italiano habrá leído las páginas que Diego Durán consagra a la concepción que los indios de México tienen de los cuatro elementos?[42] ¿Quién de ellos habrá tenido la posibilidad de preguntarse sobre esos "excelentísimos historiadores [...] que componían historias amplísimas de sus antepasados"?[43] Mucho antes de la llegada de la obra de Durán o de Sahagún a España, Bartolomé de Las Casas había bosquejado un cuadro extremadamente favorable de las sociedades indias de América, presentándolas bajo una luz que casi todo el tiempo les daba la ventaja sobre los pueblos paganos de la Antigüedad. En el orden de la ciencia, el desarrollo de la astrología entre los mexicanos había despertado su interés: "entre aquellas gentes mexicanas y de toda la Nueva España, había hombres muy astrólogos y ocupados muchos en la cuenta de los planetas y los cuerpos celestiales".[44] Su *Apologética historia* (1559), que abría muchas pistas al lector curioso, no era desconocida: se hicieron copias y fueron tan ampliamente difundidas que una de ellas fue a enriquecer la biblioteca del convento de Santo Domingo en México.[45] Este texto, sin embargo, y a diferencia de la *Retórica cristiana* de un franciscano mestizo, Diego Valadés, no tuvo la suerte de ser editado. Publicada en Perusa, en 1580,[46] la obra de Valadés tenía representaciones de pictografías mexicanas que el religioso había seleccionado por su interés mnemotécnico. Refleja la atención que los códices mexicanos antiguos despertaban en los medios romanos y confirma que las invenciones de las Indias podían despertar la curiosidad intelectual.[47]

[41] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. por E. O'Gorman, México, FCE, [1590], 1979, pp. 287, 288.

[42] Durán, 1967, I, pp. 169-170.

[43] *Ibid.*, p. 226.

[44] Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, II, México, UNAM, 1967, p. 201.

[45] *Ibid.*, I, p. XXXV.

[46] Valadés, 1989.

[47] El *Códice Ríos* probablemente lo realizó un europeo en Italia en el decenio de 1570; Howard F. Cline (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, XIV, 3, Austin, University of Texas Press, 1975, p. 186.

Un interés que la *Historia natural* de José de Acosta, tan despreciativo de los chinos, sólo podía reforzar si hemos de juzgar por la pasión con la que el jesuita ataca los prejuicios que corrían sobre las primeros habitantes de las Indias. Las sociedades indias de México y de los Andes presentaban a sus ojos toda suerte de rasgos admirables: el orden y la razón reinaban allí como en los grandes pueblos de la Antigüedad, "y aun en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas".[48] A propósito de los mayas, indica que "en la provincia de Yucatán [...] había unos libros de hojas a su modo, encuadernados o plegados, en que tenían los indios sabios la distribución de sus tiempos, y conocimiento de planetas y animales, y otras cosas naturales y sus antiguallas". El refinamiento de los calendarios mexicanos no se le escapa, y deplora que se hayan perdido "muchas memorias de cosas antiguas y ocultas que pudieran no poco aprovechar".[49] Si los mexicanos y los incas hubieran sido pueblos de la Antigüedad, se habría hecho más caso de su modo de gobierno, "mas como sin saber nada de esto entramos con la espada sin oílles ni entendelles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo".[50] Subsiste, es verdad —y la reserva es enorme—, la idea de que los indios son, en su conjunto, "hombres sin libros ni letras".[51]

Se habría podido esperar que la simpatía de Acosta por los habitantes de las Indias occidentales abriría el camino a una mejor consideración de las filosofías amerindias y que un hombre tan culto y bien informado como el Inca Garcilaso de la Vega serviría de mediador entre los pensamientos. Por más que el Inca Garcilaso se detenga en sus *Comentarios reales* (1609) en el conocimiento de sus antepasados en geometría, en geografía, en aritmética, en música,[52] y recuerde que lo transmitían como lo hacían los "primeros filósofos y astrólogos", su juicio, en materia de filosofía natural, es definitivo: "De la filosofía natural alcanzaron poco o nada, porque no trataron de ella [...] fueron poco especulativos de lo que no tocaban con las manos".[53] La astrología es un poco mejor tratada, pero sus límites no están muy lejos, a los ojos de un mestizo profundamente hispanizado: "no procuraban buscar las causas, y así no trataron si había muchos cielos o no más de uno".

Dicho de otra manera, los eruditos y los sabios italianos estaban lejos

48 Acosta, 1979, p. 280.
49 *Ibid.*, p. 288.
50 *Ibid.*, pp. 280-281.
51 *Ibid.*, p. 283.
52 Garcilaso de la Vega, 1982, I, pp. 176-177.
53 *Ibid.*, pp. 182, 163.

de ignorar que existían otros universos intelectuales e incluso disponían de medios para explorarlos. La explicación por ignorancia o por desinformación no es, por lo tanto, convincente. Un episodio poco conocido de la historia de la revolución científica revela la intensidad de la resistencia que opone la esfera intelectual europea. Una esfera que deja descubrir lo lejano sin, por ello, dejarlo penetrar. La anécdota, al menos desde nuestra perspectiva, evoca otra ocasión frustrada que también se inscribe en el despliegue de una globalización intelectual confinada en el interior de la esfera europea. Se trata de los trabajos que la Academia dei Lincei llevó a cabo en Roma sobre las indagaciones mexicanas del médico Francisco Hernández. Las "pinturas" de botánica y zoología que acompañaban las obras le parecían tan excepcionales, que la Academia decidió editarlas con la traducción latina de una parte de los comentarios de Hernández. Los miembros del augusto círculo ya no querían ser "esclavos de Aristóteles ni de ningún otro filósofo", escribe el marqués Cesi a Galileo.[54] Pero la obra no podía apreciarse en otro terreno que el del pensamiento europeo. En la primavera de 1611, siempre en Roma, Galileo tocó con el ojo y el dedo el mundo amerindio contenido en los textos y las ilustraciones que había recogido el médico Hernández. Le habían encargado someter a juicio la autenticidad de los dibujos: "Vi las pinturas de quinientas plantas indias y debía confirmar si eran falsas, negando la existencia de tales plantas en el globo, o si existían; en este caso, decir si eran interesantes y útiles".[55] Sería absurdo reprochar a Galileo haber ido a buscar los otros mundos en el cielo en lugar de preguntarse por el de América. No es, por el contrario, hoy en día inútil restituir los términos y lo que estaba en juego en el debate.

La esfera emplomada

En México, la universidad americana está lejos de compartir las audacias de la Ilustre academia romana. No solamente la esfera escolástica se resiste a su transferencia a los lejanos territorios conquistados y colonizados, sino que allá toma un color plomizo. La rigidez del sistema es indisociable del

[54] Giuseppe Gabrieli, "Il carteggio linceo della vecchia accademia di Federico Cesi", en *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, serie 6, vol. 7, 1938-1942, p. 210; carta de Federico Cesi a Galileo, 17 de marzo de 1612.

[55] David Freedberg, *The Eye of the Lynx. Galileo, His Friends and the Beginnings of Modern Natural History*, Chicago, Chicago University Press, 2002, pp. 254, 451-452.

marco institucional, político y social en el seno del cual se le transplanta.[56] Su exportación va de la mano con la de la institución universitaria que se instala en América y Asia con sus métodos de enseñanza, sus materias, sus diplomas y sus rituales, sus profesores y estudiantes, sus pequeñas glorias y sus mezquindades. Las universidades de México y de Lima se conciben como réplicas de la de Salamanca. Los vínculos entre las universidades y la burocracia colonial son particularmente estrechos: los oidores de México reciben cátedras en la universidad y los profesores de esta institución se vuelven miembros del tribunal que, a los lados del virrey, gobierna el reino de la Nueva España. Son medios que tienen sus propias reglas, donde la formación de estudiantes y la reproducción del sistema polarizan todas las energías. En su aplastante mayoría estos estudiantes, futuros teólogos o juristas, son europeos llamados a incorporarse a las filas de las capas dirigentes. Esta vocación europea juega masivamente en favor de la reproducción de los hábitos de pensamiento: los alumnos de los jesuitas y los estudiantes de las universidades tienen todos el empeño de mantener intacto un saber que les garantice porvenir, prestigio, posición social e igualdad —al menos en principio— con sus cofrades formados en los reinos europeos de la monarquía.[57]

Entre los escasos estudiantes que no son europeos sino mestizos o indígenas, la iniciación al aristotelismo puede encontrar otras formas de pensamiento, pero sin que éstas lo penetren jamás. En México, en el colegio de Santiago Tlatelolco,[58] los hijos de la nobleza india se rozan, por tiempo limitado, con los rudimentos de la escolástica. Las correspondencias de los príncipes de México tienen incluso una pincelada de neoplatonismo que no podría engañar.[59] En el otro extremo del mundo, en los colegios jesuitas de Goa, de Japón y Macao, también los asiáticos reciben la enseñanza de la filosofía occidental. Pero estas situaciones siguen siendo minoritarias. El Japón se cierra a los ibéricos y al cristianismo a principios del siglo XVII, mien-

[56] Armando Pavón Romero y Clara Inés Ramírez González, *El catedrático novohispano. Oficio y burocracia en el siglo XVI. La Real Universidad de México. Estudios y textos IV*, México, UNAM, 1993.

[57] En relación con estos medios en el siglo XVI y principios del XVII, Margarita Menegus (ed.), *Saber y poder en México. Siglos XVI al XX*, México, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1997, pp. 13-196; Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

[58] Aunque los estatutos de la universidad de México no cerraron oficialmente la puerta a los indios.

[59] Osorio Romero, 1990, p. 12.

tras que el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se había hundido desde hacía años en una irremediable crisis.

El eurocentrismo intelectual se ha materializado, confortado y entretenido con esos objetos extraños e inapreciables que son las pesadas sumas filosóficas que, año tras año, encorvan las estanterías de las bibliotecas en las que se acumulan. Se trate de las de la universidad o de las órdenes religiosas, la presencia silenciosa, masiva y onerosa de los volúmenes llegados de Europa proclama la omnipotencia de la doctrina aristotélica. El gesto de Alonso de la Vera Cruz, que transfiere sus libros al colegio de San Pablo, es ejemplo de esos vínculos de acero con la tradición europea. Fabuloso donativo, esa "insigne librería que el año antes había traído de España buscada de diversas partes y universidades, donde había libros de todas facultades, de todas las artes y lenguas de que se tenía noticia".[60] Podríamos también evocar la biblioteca de Diego López de Zúñiga, "alcalde" de la corte de audiencia de Lima (3000 volúmenes hacia 1580),[61] o ese asombroso fresco de la gran escalera del convento de Actopan en el que desfilan los grandes espíritus de la orden de san Agustín ante un decorado de bibliotecas repletas de obras de sabiduría, como si al exaltar los poderes del saber y de la escritura, esas murallas de libros protegieran del mundo exterior a los religiosos refugiados en el aislamiento de su tebaida mexicana.

A decir verdad, el psiquismo de los individuos no siempre sale indemne de las ansias de la mundialización ibérica. La experiencia de América es a veces una prueba insoportable. Los versos que el médico Francisco Hernández dedica a Arias Montaño son elocuentes: el sabio se queja de todo, del clima, de la escarcha y de los insoportables calores, de la mala voluntad de los indios, de las mentiras y de los fraudes que cometen a sus expensas y de los pintores que no lo satisfacen.[62] El agustino José de Herrera abandona su cátedra de artes y teología para volver a España sin tener el consentimiento de sus superiores ni de otra autoridad.[63] No por ello dejará de obtener un empleo en la universidad de Osuna. El jesuita Antonio Rubio sufrirá por no poder volver a Europa. Tuvo que tascar el freno durante años para por fin conseguir la autorización de volver a atravesar el océano. Una

[60] Gallegos Rocafull, 1974, p. 244, n. 22.

[61] Sonia Rose, "Un latinista andaluz indianizado: Diego Mexía de Fernangil y la translación de la cultura humanística al Nuevo Mundo", en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski, *Passar as fronteiras*, II. *Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro Gil Eanes, 1999, pp. 395-406.

[62] Gallegos Rocafull, 1974, p. 294.

[63] *Ibid.*, p. 295.

vez en España, y para gran consternación de sus cofrades de México, nada lo hará regresar a Nueva España. Muchos letrados padecen el complejo de Ovidio, ese desagradable sentimiento de vivir exiliados en tierra bárbara, a meses de navegación de las grandes universidades europeas. En 1577, la publicación en las prensas de los jesuitas de México de un volumen intitulado *Tam de Tristibus quam de Ponto* pudo reavivar en el espíritu de sus lectores sentimientos de despecho, de desazón o de melancolía.[64] La alergia a la tierra americana y al mundo colonial apenas predisponía a pasar las fronteras que separan los pensamientos.

Cuando Juan González de Mendoza se interrogaba sobre la filosofía natural de los chinos, la mirada, por muy admirativa que sea, permanece distante, exterior, técnicamente incapaz de penetrar la menor de sus ideas. Cuando los cronistas españoles se interesan en las sociedades indias de América, a éstas se les acreditan concepciones que infaliblemente caen en el universo de los mitos o se les cataloga entre los errores de la idolatría. Mientras se recogen mitos, ritos y prácticas, la globalización intelectual está en su apogeo, indiferente a los miles de nuevos datos que afluyen de todas las partes del mundo. La máquina de pensar se vuelve imperturbable, diseca todo lo que está a su alcance y se reproduce donde uno se encuentre. La Nueva España da el ejemplo.

En los claustros de la capital, los agustinos José de Herrera, Juan Zapata Alarcón y Juan de Contreras explican a Aristóteles y a Domingo de Soto, redactan sumas, tratados y *lectiones*. El doctor Hernando Ortiz de Hinojosa enseña artes y teología en la universidad de México. Al igual que Alonso de la Vera Cruz, es uno de los primeros en aplicar su práctica de la escolástica a las cuestiones planteadas por la dominación española: los "repartimientos de indios", la guerra contra los chichimecas y los contratos de los propietarios de minas de plata.[65] Los maestros de la Compañía de Jesús acompañan brillantemente el movimiento con los cursos de Antonio Rubio, Antonio Arias y Alfonso Guerrero. Antonio Arias consagra sus lecciones a la explicación de los comentarios de Francisco de Toledo sobre los ocho libros de *De physica auscultatione* de Aristóteles. Redacta un tratado *De sphera mundi*, inspirado en Sacrobosco, en el que aborda de manera clásica las materias que por costumbre se dispensan: la Tierra como centro del univer-

[64] *P. Ovidii Nasonis tam de Tristibus quam de Ponto*, México, Antonio Ricardo, 1577; Rose, 1999, p. 403, sobre las relaciones entre Mexía de Fernangil y Ovidio.

[65] Mauricio Beuchot (ed.), *Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología sobre el hombre y la libertad*, México, UNAM, 2002; Gallegos Rocafull, 1974, p. 299.

so, el orden de las esferas celestes, el tamaño de las estrellas, los meridianos o también la manera de calcular la longitud y la latitud. Alonso Guerrero, que pertenecía a la poderosa y rica familia de los Villaseca, redacta comentarios sobre el *De anima*, el *De coelo* y el *De meteoris* (1623). Antonio Rubio compone su *Logica mexicana*. La producción local —tratados, cursos y conferencias— no reserva ninguna sorpresa. Está en todo conforme con las enseñanzas que entonces se dan en Europa. A lo sumo se intenta adaptar a los estudiantes de México y a las condiciones locales la manera de enseñar la doctrina aristotélica. Habrá que esperar la segunda mitad del siglo XVII y a Carlos de Sigüenza y Góngora para iniciar una vuelta crítica, pero ésta se limitará a reflejar las transformaciones de la filosofía europea sin que nunca la influyan tradiciones de pensamiento que le serían exteriores.[66]

Por lo demás, la paridad intelectual con Europa no se adquiere nunca. La defensa de los méritos y aptitudes de los criollos es la expresión de una América hispánica que busca el reconocimiento del Viejo Mundo. Al panegírico de la universidad de Lovaina, en que el humanista Justo Lipsio (1547-1606) ignoraba con soberbia la existencia de las universidades americanas: "¿Para qué iría yo al Nuevo Mundo? Sólo son bárbaros", responderá el apasionado alegato de Diego de León Pinelo en favor de la universidad de Lima.[67]

ARISTÓTELES REEXPORTADO

La "burbuja filosófica" se infla, se dilata, se extiende hasta América. El aristotelismo se globaliza. No sólo se proyecta de la Europa occidental al resto del orbe, sino que regresa al Viejo Mundo. No contentos con enseñar y glosar el pensamiento aristotélico,[68] las universidades de México y de Lima exportan sus comentarios a Europa. La globalización intelectual no es un fenómeno *made in Europe* y en ello radican su fuerza y su singularidad. La

[66] Véase también la inquietud que se descubre en la obra del jesuita Diego Marín de Alcázar (1667-1669), en Gallegos Rocafull, 1974, p. 324.

[67] Antonello Gerbi, *Il mito del Perú*, Milán, Franco Angeli, 1991, pp. 191-252; Agueda María Rodríguez Cruz, "Profesores salamantinos en América", en *Primeras jornadas sobre la presencia universitaria española en la América de los Austrias (1535-1700)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, mayo de 1987, dact., s. p.

[68] Por ejemplo, José de Herrera, *Summa Philosophiae Scholasticae Patris Dominici de Soto... in usum Academiae Mexicanae accomodata*, en Gallegos Rocafull, p. 295; Juan Contreras, *Lectiones Philosophiae studentium captui accommodatae*, en Gallegos Rocafull, p. 296; Juan de San Sebastián, *Expositio octo librorum Physicorum Aristotelis*, en Gallegos Rocafull, 1974, pp. 295, 296, 299.

globalización no impide que filósofos de origen europeo, pero que viven lejos de su continente, puedan producir obras comparables a las que publica entonces el Viejo Mundo. Mejor aún, la globalización filosófica aprovecha plenamente las nuevas estructuras que le proporcionan aquellas universidades y colegios americanos que se han vuelto polos intelectuales capaces de sustituir los centros europeos. ¿No es el injerto del Nuevo Mundo la mejor manera de reafirmar la universalidad del aristotelismo y la escolástica?

Era mucho más fácil en el siglo XVI que hoy hacer conocer y reconocer en Europa escritos filosóficos nacidos de la tradición occidental, pero producidos bajo otros cielos. El agustino Alonso de la Vera Cruz es el primer pensador europeo que se imprime fuera de Europa. Editada en 1554 en México, su *Recognitio summularum* será objeto de varias reediciones en Salamanca (1562, 1572, 1593). A partir de 1569, el capítulo provincial de los agustinos de Castilla decide incorporar ese texto al programa de todos los estudiantes de artes de sus colegios. Lo adoptan otras órdenes religiosas y, consagración suprema, la muy prestigiosa universidad de Salamanca. De igual forma publicada en México en 1554, la *Dialectica resolutio* se reimprime en Salamanca en 1562, 1569 y 1573.[69] La *Physica speculatio* tuvo la misma suerte: publicada primero en la capital de la Nueva España en 1557, con el mismo éxito que los volúmenes anteriores, vuelve a ver la luz en las prensas salamantinas en 1562, 1569 y 1573.

Otro ejemplo de circulación inversa que lleva a la consagración en Europa de una obra originalmente concebida y redactada en América nos viene de las filas la Compañía de Jesús. Dicho éxito confirma cuánto las élites letradas de México contribuyen a la mundialización ibérica y a la globalización intelectual de la que es portadora. En México, el jesuita Antonio Rubio pensó y experimentó su *Logica mexicana*, "el famoso curso de filosofía que inmortalizó su nombre".[70] Formado en el colegio de los jesuitas de Alcalá de Henares, al que ingresó en 1569, Rubio llega a México en 1576 a reforzar las filas de la joven Compañía. Desde el año siguiente enseña filosofía y en 1595 obtiene su doctorado en teología en la universidad de México. La Compañía acababa de confiarle la redacción del curso de filosofía.[71] En 1599, nombrado procurador de su orden, deja la Nueva España por Castilla, de donde ya no regresará nunca. Allí, hasta su muerte, en 1615, se ocu-

[69] *Ibid.*, p. 248, n. 25.
[70] *Ibid.*, p. 262.
[71] Ignacio Osorio Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, México, UNAM, 1988, pp. 29-30.

pa de la edición de su curso de filosofía, comenzando por las notas y manuscritos llevados de México.[72] Sus *Commentaria in universam Aristotelis Logicam* tuvieron un destino excepcional. La universidad de Alcalá los escogió para enseñarlos con exclusión de cualquier otro texto. Con el nombre de *Logica mexicana*, la obra, editada y reeditada en Alcalá, Madrid, Valencia, Colonia, Lyon, París, Brescia, Londres...[73] se expandió por toda Europa. Muy pronto, por una especie de regreso a las fuentes, la primera edición llega a México.[74] La obra de Rubio reunió todas las cartas de triunfo de un trabajo destinado a una gran difusión: sus cualidades pedagógicas, su clasicismo y su perfecta ortodoxia explican su éxito europeo y la rapidez de su globalización.[75] Las únicas huellas de México se resumen en algunas "reverencias" dirigidas a las personalidades eclesiásticas y políticas que frecuentó durante su estancia en la Nueva España. Su *De anima* está dedicada a Ildefonso de la Mota, obispo de Tlaxcala, su *De caelo et mundo* al ex virrey Luis de Velasco, entonces presidente del Consejo de Indias. Si bien no olvida sus recuerdos y amistades de la Nueva España,[76] y que desde la segunda edición su lógica toma el nombre de *Logica mexicana* en homenaje a esa lejana tierra, la obra nos confronta con el ejercicio de un pensamiento encerrado en la burbuja aristotélica, soberanamente indiferente a los lugares y a las sociedades donde se desarrolló.

Con Alonso de la Vera Cruz y Antonio Rubio, no sólo la academia mexicana produjo "clones" del pensamiento europeo, sino que logró dominar tan perfectamente sus reglas y principios, que los textos que engendró pudieron alcanzar el corazón del dispositivo ibérico, luego europeo, de formación de las mentes. En 38 años, los libros de Rubio conocieron cerca de 60 ediciones, de las cuales 25 fueron de su *Logica mexicana*.[77] Esto quiere decir que la notoriedad intercontinental alcanzada por los comentarios del jesui-

[72] Otro ejemplo de filósofo viajero: nacido en Lima, el franciscano Buenaventura Salinas hace sus estudios en la universidad de San Marcos, va a España en 1637, visita Roma y Nápoles, donde enseña filosofía durante siete años. Llega a México en 1646. Había dejado en Roma, listo para su impresión, un *Cursus Philosophicus*; Gallegos Rocafull, 1974, p. 317.

[73] Osorio Romero, 1988, pp. 77-78.

[74] *Ibid.*, p. 85.

[75] Antonio Rubio no ignora la proyección que su obra alcanzará con la edición de Alcalá cuando saluda en su dedicatoria a la "florentísima Academia Complutense, celebérrima en todo el orbe", y recuerda el contenido de la *real provisión* de 1605 que confirma la elección de la universidad en su favor; Gallegos Rocafull, 1974, p. 263.

[76] Osorio Romero, 1988, p. 84. Rubio se dirige al prelado evocando la distancia que los separa (*ibid.*, p. 148) en la dedicatoria de *De Anima*, Alcalá, Andrés Sánchez de Ezpeleta, 1611.

[77] Osorio Romero, 1988, p. 83.

ta logró magistralmente estandarizar esta forma del pensamiento y acentuar su eficacia sin cambiar su contenido, un arte en el que, en esos tiempos de la Contrarreforma, sobresalió la Compañía.[78] Como la de Alonso de la Vera Cruz, la obra de Rubio se inscribe escrupulosamente en los límites fijados por la escolástica renovada del Viejo Mundo. Podemos imaginar que la publicación y la adopción de un texto de ese tipo no era una simple formalidad. A los manuscritos los examinaban expertos, profesores de filosofía *(artes)*, teólogos y médicos pertenecientes a la universidad, que rendían cuentas ante la asamblea de profesores y verificaban que "toda la doctrina en ella [*sc.* en la obra] contenida es muy conforme a la que comúnmente se tiene en la escuela, por de Aristóteles y santo Tomás".[79] También, a su vez, el poder real interviene en este procedimiento. La obra entonces queda lista para circular en Europa y en el resto del mundo.[80] Cualquier globalización pasa por una homologación.

Andrés y el templo del Sol

En la medida en que el aristotelismo regula el acceso a todas las otras ciencias, la globalización intelectual afecta otros ámbitos además del de la filosofía. Andrés de San Miguel (1577-1652) es un arquitecto carmelita, que edifica en la Nueva España muchas iglesias y conventos de su orden. A él se deben el Santo Desierto de Cuajimalpa, la iglesia del Carmen de México, el colegio de San Ángel, los conventos de Querétaro y de Salvatierra.[81] El tratado que hacia 1630 consagra a la arquitectura es la única obra de ese tipo en México durante la primera mitad del siglo XVII. Basado en Vitruvio y Leone Battista Alberti, ese texto ilustra la manera en que un arquitecto de

[78] Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon*, París, Albin Michel, 1997.

[79] Osorio Romero, 1988, p. 126, citando el decreto de la universidad de Alcalá del 8 de febrero de 1604. La decisión de la universidad se apoya en una orden que emana del Consejo Real de Castilla, patrono de la universidad.

[80] La universidad de Lima analiza también a Aristóteles; véase Teodoro Hampe Rodríguez, "Sobre la escolástica virreinal peruana: el P. Leonardo de Peñafiel, comentarista de Aristóteles (1632)", en Teodoro Hampe Martínez (ed.), *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999, pp. 69-99. Las obras del criollo Peñafiel se publicarán en Lyon entre 1673 y 1678. Véase también María Luisa Rivera de Tuesta, "La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana. Fray Jerónimo de Valera (1568-1625)", en *ibid.*, pp. 47-67.

[81] Participó también, al lado de Henrico Martínez, en los trabajos del desagüe del valle de México entre 1631 y 1644.

la Nueva España podía concebir y trasmitir su disciplina. Pero también revela lo que un monje pensaba de la arquitectura prehispánica. Andrés de San Miguel describe las construcciones precolombinas y se interesa en ellas al grado de defender sus realizaciones contra sus detractores: "Pero si con ojos desapasionados y no con los que algunos miran las cosas de las Indias, teniéndolas en poco, queremos mirar la hermosura y curiosidad de los templos que estos gentiles occidentales tenían, veremos que son no sólo en edificios, sino en riquezas, de los más aventajados del mundo".[82] Andrés de San Miguel admira las dimensiones del templo de México, se asombra del tamaño gigantesco de las piedras empleadas en la construcción de los cimientos y los muros de los edificios prehispánicos y evoca técnicas de cimentación: "En lugar de asfalto, se utilizaba para el mortero oro fundido, del que los españoles se apoderaron para que los indios no lo destruyeran".[83] Sus conocimientos no se limitan a estas consideraciones generales. Se remiten a construcciones precisas, a los templos del Sol del valle de Yucai (Tambo), a los de Tomebamba, Tacunga y Pachacama, "el primero de los templos de aquellos reinos del Perú". La riqueza de los santuarios del Perú excita su admiración: "Nunca se vio semejante género de vasos de oro en el mundo para el servicio, ni en el Templo de Salomón".[84]

Sin embargo, esta rehabilitación de la arquitectura india alcanza pronto sus límites. Al final de ese corto ensayo de arquitectura comparada, el religioso vuelve a poner las cosas en su lugar al afirmar la absoluta superioridad del modelo bíblico —en materia de conocimientos técnicos y de *traza*—, aun si a final de cuentas él prefiere una arquitectura más austera, más acorde con el ideal de pobreza de su orden. A los ojos del carmelita, son precisamente los fastos y riquezas los que hacen de las construcciones peruanas y mexicanas y, aún más, del templo de Salomón, contraejemplos que hay que cuidarse de reproducir. ¿Cómo con este espíritu interrogar la arquitectura indígena más allá de sus apariencias y analizar sus principios, incluso inspirarse en ella? El religioso sólo se aproxima a las construcciones indígenas para marcar mejor su distancia; lo hace, por otra parte, más para plegarse a las exigencias de pobreza de su orden que en nombre de reglas intangibles. El comparatismo, por lo tanto, sólo sirve para regresar mejor a los clásicos europeos de la arquitectura. Una vez más, esta perspec-

[82] Eduardo Báez Macías (ed.), *Obras de fray Andrés de San Miguel*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1969, p. 98.

[83] *Ibid.*, p. 59.

[84] *Ibid.*, p. 98.

tiva vuelve a llevarnos, en sus categorías y exigencias, a un marco de referencia exclusivamente europeo y a una definición que retoma casi palabra por palabra la de Vitruvio: "Según Vitruvio, el buen arquitecto debe ser versado en Historia, Filosofía, Música, Medicina y Astrología [...] Compónese la Arquitectura de Orden, Disposición, Euritmia, Simetría, Hermosura y Distribución".[85]

A decir verdad, las construcciones mexicanas de nuestro arquitecto están lejos de obedecer puntualmente a las reglas que enuncia en su tratado. Se han identificado inflexiones manieristas en la manera en que se aleja de los modelos clásicos, con los que juega con la profundidad y los espacios, y rompe la simetría y con la proporción que, sin embargo, es una de sus constantes preocupaciones.[86] Pero las libertades que se toma son, a final de cuentas, sólo variaciones alrededor de la tradición occidental. Por más que el monje diga que las construcciones prehispánicas le recuerdan las de la Antigüedad —y obras maestras como el templo egipcio de Busiris o el de Éfeso— y que pueden rivalizar con ellas, en ningún momento parecen concernirle los principios de la arquitectura indígena. Es como si la curiosidad, el interés técnico, la valoración de los elementos que muestran otros mundos no bastaran para cuestionar los fundamentos de la arquitectura clásica. Si el religioso se aparta de ellos no es para buscar una nueva inspiración, sino para expresar en la piedra una espiritualidad y una subjetividad carmelitas, "una síntesis de la vida contemplativa". Casi un siglo antes, en su ensayo sobre arte comparado, el portugués Francisco de Holanda había también reafirmado la supremacía universal del arte antiguo. La esfera arquitectónica es una réplica de la esfera filosófica.[87]

Al igual que la del arte, la globalización del pensamiento culto toma

[85] *Ibid.*, pp. 100, 105.

[86] *Ibid.*, p. 49.

[87] Hay ámbitos en los que la arquitectura no tolera la fantasía personal ni la desviación frente a las presiones de la normalización. La arquitectura militar confirma que la globalización interviene cada vez que se trata de un sector clave de la monarquía. Los imperativos estratégicos imponen una aplicación automática de los modelos europeos independientemente del país, del clima o de las potenciales amenazas. Con ese espíritu, el ingeniero Tiburcio Espanochi "lanzó la mayor empresa de fortificaciones de todos los tiempos"; véase Alfonso Cabrera Ruiz, "La fortificación de los puertos de América: Cartagena de Indias", en *Felipe II y el arte de su tiempo*, Madrid, Fundación Argentaria, 1998, p. 276. Bautista Antonelli interviene en La Habana (1589-1594), Panamá (1609), San Juan (1589-1591), Cartagena de Indias (1594), Veracruz (1590). Su trabajo aplica los principios de la escuela italiana; *ibid.*, p. 277. Durante esa época, otros especialistas fortifican las posiciones portuguesas en el océano Índico con el mismo respeto a las normas europeas. De esa manera, en 1546 Diu se volvió la fortaleza occidental más importante fuera de Europa.

caminos que comienzan a volvérsenos familiares: sólidos marcos institucionales, apoyo técnico y material del libro, transmisión ineluctable de una gran tradición, automatismos que excluyen cualquier alternativa, y, de manera más sutil, facultad de esquivar la mezcla con otras formas de pensamiento. Mientras que la occidentalización se desencadena desde las bases europeas para extenderse a otras regiones del globo, la globalización se desarrolla *in situ*, por donde se reúnen las condiciones. El umbral que separa occidentalización y globalización es tanto más difícil de detectar cuanto que esas dos dinámicas impregnan a los mismos seres. El ejemplo del franciscano Bernardino de Sahagún, como veremos, es revelador de ese incesante movimiento que lleva a sumergirse en las sociedades indígenas y a apartarse de ellas en el momento en que límites insoportables parecen estar cerca de franquearse. La globalización borra mecánicamente los distintos universos que rozamos cada vez que su presencia nos pone en peligro de cuestionar las certezas que alimentamos, de trastornar las posiciones que ocupamos o simplemente de desplazar nuestros centros de interés.

XV. LA GLOBALIZACIÓN DE LAS LENGUAS

> Para que se publicase à el mundo, que de tierra nueva, de ayer conquistada, sale nueva y verdadera manera de bien escrevir, para todas las naciones.
>
> MATEO ALEMÁN,
> *Ortografía castellana*, México, 1609

LOS GRANDES cuadros del arte occidental, los cursos de la academia y los tratados de arquitectura reproducen incansablemente las enseñanzas, los principios y las normas de la Europa letrada del Renacimiento. Pero por poco que uno extienda la mirada, se da cuenta de que todos los sectores sensibles de la monarquía obedecen a los constreñimientos de la globalización. La redacción de los comentarios de Aristóteles por Antonio Rubio es sólo una de las cuerdas de la actividad de los jesuitas en México. Éstos sobresalen en otros ámbitos clave del bagaje intelectual del Renacimiento: el latín, la gramática y el lenguaje de los emblemas.

Las lenguas de la monarquía, trátese del latín de la Iglesia y del derecho, del italiano de los poetas o del castellano y del portugués de los administradores, son vectores indisociables de la globalización intelectual. En estos registros, los términos tomados de los léxicos indígenas nunca hacen dudar de las reglas de las grandes lenguas europeas. Por más atento que se muestre Sahagún a los vocablos nahuas, su curiosidad es la de un coleccionista preocupado por comprender a los indios a partir de sus maneras de expresarse. Su español continúa siendo impecablemente la lengua de Castilla. Sucede lo mismo en Goa, donde Garcia da Orta hace malabares con los nombres asiáticos y árabes de las plantas sin jamás hacer el menor cambio a la lengua en la que escribe. Esta inercia es tanto más notable cuanto que, como lo hemos visto, las lenguas indígenas evolucionan de manera constante y sin retorno posible: oleadas de neologismos, préstamos de términos europeos y, luego, de partículas, anexiones de formas verbales desconocidas en las tradiciones amerindias.

el sostén del religioso agustino Diego de Contreras y la de un alto magistrado, el presidente de la audiencia de Guadalajara, Juan de Billela, al que, por otra parte, el texto está dedicado.

Alemán comenzó a redactar la *Ortografía castellana* antes de partir hacia México. En su prefacio, diplomático y agradecido, recuerda que decidió aportar esa obra a Nueva España, y únicamente a ella, "para manifestar las prendas de mi voluntad" y "para que por ella se publicase à el mundo, que de tierra nueva, de ayer conquistada, salé nueva y verdadera manera de bien escrevir, para todas las naciones". Continúa un texto atravesado por estallidos de mal talante o de buen humor, de anécdotas,[6] de recuerdos personales, desprovisto de un extremo a otro de la pesadez que se esperaría encontrar en un tratado de esa naturaleza. Mateo Alemán no pretende reformar la manera de hablar: "hable i escriva su materna cada uno como quisiere o mejor supiere". Predica una simplificación de la ortografía con el fin de que se escriba "como hablamos, para que otros nos entiendan con facilidad cuando escrevimos". ¿Por qué ligarse a grafías latinas, que introducen "gran afectación i asperesa en el castellano, i el estranjero no sabrá cómo lo tiene de pronunciar"? "Tengo por impertinente dezir que las dicciones que se derivan de otras lenguas estén obligadas à guardar el orden i letras de su natural si aviéndolas traído a nuestro uso, i siendo en él admitidas necesariamente las más dellas cuando llegan, vienen muy otras i estropeadas." El castellano es una lengua joven que debemos tratar como tal. Consciente de todo lo que el español debe a las otras lenguas, incluyendo al hebreo y al árabe, Alemán es, por lo tanto, partidario de una total libertad en la manera de escribir.[7] ¿Cómo dar mayor prueba de amplitud de criterio, de audacia y de modernidad?

En Europa, Mateo Alemán se había revelado como un observador sagaz y despiadado de las realidades de su tiempo. En su *Guzmán de Alfarache* había hecho una sátira de las sociedades de la Península y de Italia, repleta de observaciones concretas, recuerdos y experiencias personales. Su sentido de la observación era también el de un moralista, impregnado de un "didactismo crítico [...] combativo, asentado sobre un cristianismo auténtico y radical".[8] Esta extraordinaria sensibilidad tenía todo para incitarlo a descubrir el Nuevo Mundo que lo acogía. Y tal vez fue así en su existen-

[6] Mateo Alemán, *Ortografía castellana*, México, Jerónimo Balli, 1609, ff. 20-20v.

[7] *Ibid.*, ff. 18, 12, 30. "Hable i escriva su materna cada uno como quisiere o mejor supiere sin obligación a los otros que guarden sus preceptos mismos", en *ibid.*, f. 12v.

[8] J. Ma. Micó, en Alemán, 1997, p. 56.

cia diaria. Sin embargo, nada del contexto mexicano aflora en su tratado de ortografía.[9] Si el autor evoca el habla popular, es siempre la de los "campesinos" de la Península o la jerga de los truhanes y de los presos que había aprendido durante sus estancias en la cárcel. El espacio de discusiones y polémicas que el tratado evoca es exclusivamente europeo.

Sería fácil entablarle un proceso por insensibilidad etnográfica. Sin embargo, su ejemplo ilustra de qué manera, con la mejor disposición del mundo, un espíritu abierto e innovador se vuelve instrumento de la globalización que lo lleva a abstraerse del medio local y a pasar por alto experiencias susceptibles de cuestionar las certidumbres con las que fundamenta sus reflexiones sobre la ortografía castellana. Se nos dirá que no podría ser de otra manera, porque su objetivo es definir la ortografía de una lengua europea. Pero Mateo Alemán se confronta diariamente con un mundo que no es europeo. Su texto se publicó en un medio de letrados e impresores españoles, mestizos e indígenas, que desde hacía unos 80 años estaba inmerso en una empresa sin precedentes. Ese medio trabajaba en la transcripción sistemática de las lenguas amerindias y publicaba una abundante bibliografía en náhuatl, purépecha, huasteco, zapoteco, otomí y maya. En el momento en que Mateo Alemán se encuentra en México, las prensas de la ciudad sacan una serie de obras que vienen a enriquecer la literatura cristiana en lengua india. En 1604, el franciscano Juan Bautista publica en la imprenta de Diego López Dávalos un *Libro de la miseria y de la brevedad de la vida del hombre... en lengua mexicana*.[10] En 1605, el mismo franciscano edita en náhuatl una *Vida y milagros del bienaventurado San Antonio de Padua*, con el mismo impresor. Siempre el mismo año, Diego López Dávalos publica también en náhuatl un *Rosario de Nuestra Señora* del franciscano Alonso de Molina. En 1607, el mismo impresor edita el *Espejo divino en donde los padres pueden verse y obtener enseñanzas para lograr formar a sus hijos y darles el gusto de las virtudes*, que redactó y tradujo el religioso agustino Juan de Mijangos.[11]

El paso de Mateo Alemán se inscribe, por lo tanto, en una perspectiva que ignora la parte más fecunda y la más original de la producción intelectual en la Nueva España desde el decenio de 1530. El autor no manifiesta ni el menor interés por los trabajos lingüísticos que, a fuerza de gramáticas y

[9] Lo que no quiere decir que desprecie las lenguas no europeas. La única mención que se descubre en su libro concierne al guineano —"sería hablar guineano a quienes no conocen el latín"—, y en ese contexto la referencia nada tiene de peyorativa.

[10] Toribio Medina, 1989, II, pp. 15-16.

[11] *Ibid.* pp. 22-23, 29, 36-37.

vocabularios, organizaron la colonización de las lenguas indígenas de la Nueva España. Los religiosos habían querido dominar las lenguas autóctonas para evangelizar a los vencidos y transmitirles las verdades del Evangelio. Su empresa había consistido en transcribir las lenguas amerindias en caracteres alfabéticos y, por consiguiente, en emplear las letras del castellano para expresar los sonidos indígenas, creando en el papel palabras y sílabas. Durante ese tiempo, Mateo Alemán seguía una vía opuesta, consagrándose a inventar nuevos signos para simplificar la ortografía de su propia lengua.

En cuanto a los religiosos, ellos jugaban la carta de la occidentalización; sus esfuerzos apuntaban a las lenguas amerindias que querían atrapar en las redes del alfabeto occidental, al mismo tiempo que las sometían al lecho de Procusto de la gramática latina. Habían desarrollado también tentativas de crear nuevos signos: los catecismos en imágenes son un ejemplo de ello. Gracias a los cuidados del franciscano mexicano Diego Valadés, la innovación había incluso atravesado el Atlántico y el Mediterráneo occidental. En 1579, el mismo Valadés publicaba en Perusa una suma en latín, la *Rhetorica christiana*, aumentada con un alfabeto mnemotécnico que recurría a signos de origen prehispánico; su objetivo, es verdad, no era enriquecer o trastornar las artes europeas de la memoria, sino hacer más eficientes a los que se dirigían a los indios de México. Una vez más, el paso se hace del mundo occidental al mundo indígena, nunca en sentido contrario.

Frente a esas empresas de occidentalización, el atractivo proyecto de Mateo Alemán se presenta aun con mayor claridad como una manifestación de la globalización. Se dirige al mundo entero, pero sólo pretende transformar en el interior mismo de la esfera europea. Lo mismo sucede cada vez que se trata de las lenguas del Viejo Mundo. En los mismos años, también en México, el pintor Baltasar de Echave Orio publica un libro consagrado a la lengua vasca, *Discurso sobre la antigüedad de la lengua vasca cantábrica*, editado por Heinrich Martin (1607). Así como Mateo Alemán se preocupaba del castellano, el *pictor doctus*, que tanto contribuyó a difundir una pintura mexicana en la mejor tradición del manierismo y de la Contrarreforma, peleaba esta vez para defender la lengua vasca. En 1605, con Diego López Dávalos, Nicolás de Irolo Calar editaba una *Primera parte de la política de las escrituras notariales*, "una pauta de escrituras legales, reformando las expresiones antiguas con arreglo a la mayor cultura del idioma castellano".[12] Siempre con la misma intención, el alemán Heinrich Martin

[12] *Ibid.*, pp. 34-35, 28.

hacía aparecer, en 1604, compilaciones jesuitas como la *Illustrium autorum collectanea*, que reunía cinco tratados sobre la gramática latina,[13] antes de imprimir la antología poética del jesuita Bernardino de Llanos, *El libro de las instituciones poéticas*. Estos textos proporcionaban los instrumentos necesarios a la pedagogía jesuita y contribuían activamente a la réplica de conocimientos y herramientas europeas o, en otras palabras, a la globalización intelectual en la monarquía católica.

A monarquía universal, lenguajes universales

El dominio del latín es indisociable de la difusión de la escolástica y, así como ésta, remite a otras formas de lenguaje que se propagan sobre las huellas de la lengua de Cicerón en las otras partes del orbe. El universo de los signos en el mundo del Renacimiento es un universo en extensión.[14] El amor a la mitología clásica y las alegorías se alimentaba del interés renovado por lo antiguo y se inspiraba ampliamente en los hallazgos arqueológicos que se multiplicaban. La fábula con moraleja ofrecía una mina de ejemplos inmediatamente comprensibles para los letrados europeos y sus émulos occidentalizados de las cuatro partes del mundo. Las lecciones de virtud y política se apoyaban en el prestigio de las grandes figuras de la mitología, todavía no definitivamente despojadas de su aura sobrenatural. La alegoría transmitida por las fábulas de Esopo y la mitología: un considerable caudal se entregaba a la imaginación como inagotable reserva de símbolos. A semejanza de las fábulas, el lenguaje de los emblemas se prestaba también a todas las visualizaciones. Esta "invención humanista, nacida de la colaboración de un erudito llamado André Alciato con un impresor"[15] logra un éxito extraordinario en la Europa del Renacimiento.[16]

[13] *Ibid.*, pp. 17-19.

[14] Recordemos dos obras fundamentales del siglo XVI europeo: Vicenzo Cartari, *Le imagini degli antichi*, Venecia, Neri Pozza, 1556, 1996; Cesare Ripa, *Iconologia*, Milán, Editori Associati, 1593, 1992; los prefacios de estas dos ediciones ofrecen inapreciables indicaciones bibliográficas.

[15] André Alciato, *Les Emblèmes*, ed. por Pierre Laurens, París, Klincksieck, 1997, p. 10.

[16] G. Ledda, *Contributo allo studio della letteratura emblematica in Spagna (1549-1613)*, Pisa, Università, 1970; Fernando R. de la Flor, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Forma, 1995. El universo de los signos simbólicos en el mundo del Renacimiento era un universo en extensión. Está ligado con la práctica de la alegoría. De origen italiano, la literatura emblemática acompaña el desarrollo del Renacimiento y se expresa en obras faro, como *El sueño de Polifilo (Poliphili Hypnerotomachia)* de Francesco Colona (1499) y las *Hieroglyphica* de

El lenguaje de los emblemas, al igual que el de los símbolos y las alegorías, no escapa de los mecanismos de la globalización. Se estructura según los principios establecidos por las élites europeas que lo concibieron y difundieron. Utilizado en América para evangelizar y someter al nuevo orden político, esos juegos de signos dependen de la occidentalización, pero son también el producto sobre una retórica europea de la imagen que, al volverse "occidental" y mundializarse, permaneció indefectiblemente fiel a sí misma.[17] El emblema ofrece un ejemplo de esos mecanismos que se resisten a todas las trasplantaciones. Su funcionamiento reposa en una interacción específica entre imagen y texto, entre contenidos mentales más o menos latentes y formas codificadas.

El texto que acompaña al emblema es siempre un epigrama: una pequeña pieza en verso, en lugar de una fórmula elíptica, que mantiene una relación redundante con la imagen descrita y que explicita su sentido simbólico. Según Alciato, "las palabras significan y las cosas son significadas".[18] El emblema, que responde a un proyecto pedagógico, es también fuente de aprendizaje y de meditación. Al mismo tiempo es capaz de administrar una lección de moral de alcance universal, lo que explica que se le pueda fácilmente mundializar. Por último, su dimensión artística y su atractivo estético participan en su moda y eficacia.[19]

La circulación de los emblemas proporcionará el soporte figurado a la ideología del poder en el Siglo de Oro.[20] Pero el lugar de los emblemas desborda las páginas grabadas de los libros a los que se consagran. Los emblemas figuran en todas las arquitecturas efímeras.[21] No hay ceremonia oficial sin su panoplia de símbolos y alegorías, pero tampoco sin el recurso del emblema, lo que hace de él un excelente vector de propaganda.[22] Medio pri-

Horappollo, Venecia, Aldine, 1505, para culminar en los *Emblemas* que aparecen en Augsburgo en 1531. Alciat no fue el autor ni el instigador de la puesta en imágenes de su obra.

[17] Los esfuerzos tendientes a constituir *corpus* europeos dejaron por lo general de lado a España, a pesar de la riqueza señalada desde hacía mucho tiempo en el libro de Mario Praz, *Studies in Seventheen Century Imagery*, Roma, Storia e Letteratura, 1975. Véase Fernando R. de la Flor, *La Península metafísica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

[18] P. Laurens, en Alciato, 1997, p. 26.

[19] Julián Gallego, *Visión y símbolos de la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra, 1987.

[20] Diego Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político-cristiano*, Múnich, Nicolás Enrico, 1640, y la edición moderna por Francisco Javier Díez de Revenga, bajo el título *Emblemas políticos*, Barcelona, Planeta, 1988.

[21] *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, UNAM, 1983.

[22] Véase el artículo de José Antonio Maravall, "La literatura de emblemas como técnica de acción sociocultural en el barroco", en *Teatro y literatura barroca*, Madrid, Hora, 1977.

vilegiado de comunicación, puesto al servicio de una pedagogía de las masas a las que sin cesar vuelve a aplicarse, estrechamente ligado a la decoración y escenificación manierista, el emblema servirá fielmente a los propósitos de los poderes europeos, particularmente a los de la monarquía católica y de la Contrarreforma.[23]

Pero primero fue necesario que esos lenguajes conquistaran la Península. Desde finales del decenio de 1520, las esculturas del patio de la universidad de Salamanca alinean una serie de jeroglíficos que componen un sermón de piedra, que destila preceptos morales ante un fondo aristotélico. Probablemente el interés de Felipe II por la simbólica emblemática se remonta al encuentro del príncipe con Alciato en Pavía en 1548. Al año siguiente, la primera edición en castellano de Alciato aparece en Lyon.[24] El gusto por los emblemas cunde por España. En 1568, la *Philosophia vulgar* de Juan Mal Lara consagra comentarios al libro de Alciato. El mismo autor concibe el programa iconológico de la entrada de Felipe II a Sevilla en 1569, "uno de los primeros ejemplos prácticos de emblemas y de jeroglíficos en una ceremonia oficial española". Juan Mal Lara recibe el encargo de comentar también la famosa galera de don Juan de Austria que se había ilustrado en la batalla de Lepanto y que, recubierta "con tantas empresas y figuras de virtudes i letras artificiosas", se había metamorfoseado en un verdadero Alciato flotante.[25] La edición de Francisco Sánchez de las Brozas (Lyon, 1573) señala un giro. Profusamente comentada, esta publicación se volvió el texto hermenéutico y canónico de los emblemas. Los comentarios que lo acompañan dan una orientación decididamente política y religiosa al texto de Alciato, al mismo tiempo que manifiestan la intención de controlar el horizonte interpretativo del lector. Desde entonces se multiplican en España los emblemas moralizados y politizados,[26] y Portugal, a su vez, se interesa en ellos.[27]

[23] Al igual que ha apoyado el proceso de legitimación del ascenso de Felipe al trono de Portugal, en Fernando Bouza Álvarez, *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*, Lisboa, Cosmos, 2000.

[24] Bonhomme ou Rouillé (Gállego), 1987, p. 45. *Emblemas de Alciato en rhimas españolas*, traducido por el humanista de Valladolid, Bernardino Daza, *el Pinciano*.

[25] Gállego, 1987, p. 46.

[26] Señalemos las obras de Juan de Borja, *Empresas morales* (1581); Hernando de Soto, *Emblemas moralizados* (1599), y Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales* (1610).

[27] En Portugal, las intervenciones de los jesuitas y la circulación de ediciones españolas, italianas y latinas, incluso francesas, compensan ampliamente la falta de una edición local: *Emblemas de Alciat explicados en português. Manuscrito do século XVI-XVII ora trazido a lume* por J. Leite de Vasconcelos, Porto, Renascenza Portuguesa, 1917. Véase también Manuel Pires de Almeida, *Poesia e pintura ou Pintura e poesia*, ed. por Adma Muhana, São Paulo, EDUSP, 2002.

El lenguaje de los emblemas se difunde también por América. Los emblemas y las representaciones mitológicas hacen una entrada espectacular en México con ocasión de las exequias de Carlos V, celebradas en 1559. En la descripción de las ceremonias publicadas en 1560, con el título *Túmulo imperial*, Francisco Cervantes de Salazar nos confronta con el primer uso político e imperial de los sistemas de signos europeos en América. Es evidente que le gustó la empresa, que respondía a las expectativas de los letrados europeos de la Nueva España. Su prologuista Alonso de Zorita, juez de la audiencia, recuerda que se trata de una costumbre muy antigua, propagada entre los pueblos del universo: "porque los vivos, viendo la honra que a los virtuosos aun en muerte se hacía, se incitasen a virtud, se ponían imágenes, letras y figuras en los sepulcros, para mejor conmoverlos a hacer obras dignas de semejantes honras". Armado con este aval, Cervantes de Salazar no duda en aprovechar la obra de Alciato, anticipando la difusión de los emblemas de uso político en España.[28]

Antes habíamos abordado esa ceremonia desde el ángulo de la mundialización ibérica y de la occidentalización de las poblaciones indias, sometidas durante algunos días a una avalancha de imágenes y de símbolos europeos. El objetivo era eminentemente político: se trataba de expresar mediante "señales palpables" la lealtad al monarca difunto y a su hijo Felipe II.[29] Pero esta empresa reposa también sobre la globalización de los sistemas de expresión europeos. Si la distancia oceánica puede ser un obstáculo, también manifiesta la grandeza del príncipe al remitir a la dimensión universal de ese "imperio y monarquía del mundo".[30] La condensación del espacio y del tiempo es un efecto de la globalización: la alegorización remite la historia de México al formato de la tradición clásica y absorbe al no europeo en la burbuja renaciente. A medida que los lenguajes se globalizan extendiéndose a otros continentes, la Historia se apodera de otras historias y se cierra sobre ellas, como si no quedara más que la imagen de un mundo sincrónico y consensual al servicio de la ideología imperial. La fiesta "apunta a desapegar a los hombres de sus historias locales, de sus ritmos étnicos, de sus calendarios nacionales, a fin de integrarlos a los tiempos sincronizados y homogéneos del mundo",[31] en palabras de Peter Sloterdijk. "Lo que

[28] Algunas coincidencias con los *Emblemas*: los temas de "Factón precipitado al vacío", de "La envidia", de "La colmena con las abejas" y del "Laberinto de Dédalo".

[29] García Icazbalceta, 1981, p. 162.

[30] *Ibid.*, p. 163.

[31] Peter Sloterdijk, *Essais d'intoxication volontaire, suivi de "L'Heure du crime et le temps de l'oeuvre d'Art"*, París, Hachette, Pluriel, 2001, p. 219.

llamamos modernidad es una complicidad con la forma sincrónica del mundo."[32] Los dispositivos perfeccionados por el maestro Cervantes de Salazar y su colaborador, el arquitecto Arciniega, remiten claramente a una modernidad globalizada: las poblaciones locales, desde entonces hundidas en un espacio cada vez más homogéneo, están expuestas a los episodios debidamente seleccionados de una actualidad mundial. Pero ¿no corre el riego de contaminar el conjunto del sistema el puñado de símbolos que Cervantes de Salazar fue a sacar de las realidades indias? Ninguno de ellos enriquecerá jamás los repertorios europeos. Lejos de desestabilizar o modificar el dispositivo de las lenguas globalizadas, lo único que hacen es darles significado local.

En la segunda mitad del siglo XVI, las librerías de la Nueva España importan la obra de Alciato y, en 1577, se imprime en México con el título de *Omnia domini Alciati emblemata*,[33] lo que refuerza aún más la imposición del modelo europeo y estimula los mecanismos de su reproducción. Los *Emblemas* son una de las primeras obras que los jesuitas decidieron publicar en México pocos años después de instalarse en la Nueva España. Un italiano, Vicencio Lanuchi,[34] que pasó por Évora, una de las capitales intelectuales del mundo portugués, fue quien tomó la iniciativa de esa edición para responder a las necesidades de los colegios de la Compañía. No es casualidad que también a Lanuchi se le debe la organización de los estudios de latín en México *more romano* o, dicho de otra forma, a partir del modelo de la universidad de París revisado y corregido por los jesuitas. Más tarde, otras ediciones de los *Emblemas* no dejarán de llegar a las librerías y a las bibliotecas de las Indias,[35] y otras ceremonias retranscribirán en los mismos lenguajes los grandes acontecimientos de México y del mundo.[36]

[32] *Id.* Sobre el desarrollo de esta propaganda simbólica, Bouza Álvarez, 2000.

[33] Publicada en 1577 en México, en las prensas de Antonio Ricardo, la edición mexicana ve la luz cuatro años después de la que Francisco Sánchez de las Brozas publica en Lyon (1573). Véase Ignacio Osorio Romero, "Tres joyas bibliográficas para la enseñanza del latín en el siglo XVI novohispano", en *Nova Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, vol. 2, 1984, pp. 192-200.

[34] En Évora, Lanuchi, que era prefecto de estudios y lector de retórica, estaba vinculado con Luis de Granada. Véase Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979.

[35] Nueve ejemplares llegan a América en 1576; otros llegan en la flota de 1605; González Sánchez, 1999, p. 223. Tres ejemplares figuran en el inventario de Pedro Durango de Espinosa, Lima, 1603; *ibid.*, p. 226.

[36] Las exequias mexicanas de Felipe II y las de la hija del virrey Marqués de Cerralvo se acompañan de "jeroglíficos, versos y símbolos"; José Escudero, *Relación de las honras...*, México, Juan Ruiz, 1631.

Saberes del mundo y proyectos de la Corona

El proceso de globalización no nace, por lo tanto, de un punto particular de la monarquía, ya que el aristotelismo se reproduce y se explotan los lenguajes alegóricos y emblemáticos lo mismo en México que en Salamanca. El proceso aparece ligado a la península ibérica o al continente europeo. A pesar de eso, ¿puede relacionarse la globalización con una estrategia universal organizada por la Corona española? ¿Habría allí un programa que prestara a la mundialización y a la globalización ibéricas el sentido de una gran empresa intelectual, pensada desde los centros políticos de la monarquía? Nada de eso ha existido propiamente. Pero tentativas en este sentido se iniciaron en el último tercio del siglo XVI.

Además de sus ejércitos de administradores y eclesiásticos, la monarquía católica dispone entonces de mandos intelectuales y científicos que elaboran una nueva ciencia política, fundada en cifrar el espacio, y en el inventario, si no estadístico al menos sistemático de sus recursos. Lo cual anima la descripción de la naturaleza,[37] predica la constitución de una historia oficial de los reinos de la monarquía y continúa la elaboración de una tradición jurídica e intelectual propiamente hispánica, cuyos tratados, sumas o recopilaciones, Biblia políglota y edición crítica de las obras de San Isidoro de Sevilla, confiada al jesuita Mariana, establecen los primeros hitos. La preparación de "un nuevo Plinio" nutrido con descubrimientos hechos en el Nuevo Mundo, la de un "nuevo Ptolomeo" apoyado en la cartografía de los espacios americanos y pacíficos de la monarquía figuran entre los proyectos que promueve la Corona ibérica.[38] Bajo Felipe IV, la publicación del *Epítome de la Biblia oriental y occidental, náutica y geográfica*, de Antonio de León Pinelo (1629), prolongará este afán de acceder a los conocimientos universales ofreciendo la primera bibliografía de todas las obras, publicadas o manuscritas, por entonces disponibles sobre las Indias en decenas de lenguas.[39]

[37] De esas empresas recordemos la realización de 62 vistas de las ciudades españolas por Anton van den Wyngaerde y la elaboración de las *relaciones topográficas* de las regiones de España.

[38] Jesús Bustamante García, "La empresa naturalista de Felipe II y la primera expedición científica en el suelo americano: la creación del modelo expedicionario renacentista", en *Felipe II (1527-1598). Europa y la monarquía católica*, bajo la dirección de José Martínez Millán, Madrid, Parteluz, 1998, pp. 39-59; D. Goodman, *Power and Penury: Government, Technology, and Science in Philip II's Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

[39] Brading, 1991, pp. 200-201. A Antonio de León Pinelo (1590-1660) se le había encargado también reunir toda la legislación sobre las Indias occidentales.

¿Tenía este programa por objetivo retomar el control de los conocimientos que la mundialización ibérica había hecho proliferar por todas partes? Pero veamos primero en qué los saberes de los expertos locales difieren de los que acumulan los eruditos de la Península. Los destinatarios son los mismos. Diogo do Couto, Bernardino de Sahagún o Francisco Hernández trabajan al servicio de la monarquía. El mestizo mexicano Muñoz Camargo deposita su manuscrito en las manos de Felipe II, y el portugués Soares de Souza entrega su tratado sobre Brasil a las autoridades de Madrid. Aunque nunca haya logrado viajar a España, Guamán Poma se dibuja ofreciendo su crónica a Felipe III. Por otra parte, las iniciativas filipinas crean vínculos entre las grandes investigaciones americanas y asiáticas: el médico Hernández utiliza los escritos de Sahagún sobre México para redactar sus *Antigüedades*,[40] al mismo tiempo que corrige o completa los trabajos de Garcia da Orta. Las obras americanas, africanas y asiáticas comparten un rasgo suplementario con las que se llevan a cabo en Europa. Son indisociables del desarrollo de un humanismo científico que intenta poner al día los informes de los antiguos entregándose a meticulosas investigaciones de campo.[41] Esto es lo que hace Andrés Laguna cuando retoma la obra de Dioscórides. Los botanistas exploran Europa; algunos, como el italiano Alpini, también hacen el viaje a África o, a semejanza de los enviados de Francisco I, a Estambul.[42] En Brasil, la aventura de la Francia antártica consta de una parte "naturalista" que orienta los trabajos de André Thevet, las *Singularités de la France antarctique* (1557) y la *Cosmographie universelle* (1575). Desde el decenio de 1560, la idea misma de expedición científica se perfila en Europa y adquiere forma bajo la pluma del gran naturalista de Bolonia, Ulisse Aldovrandi, que sueña con explorar América: "Hace ya diez años que tengo esta fantasía de ir a las Indias recién descubiertas [...] Sería muy útil para el mundo que visitara esos lugares y, si hay un hombre en Europa hecho para eso, creo poder decir sin pretensión que soy yo".[43]

Sin embargo, es a la Corona española a la que corresponde concretar esta ambición y enmarcar el estudio de los nuevos mundos. A finales del decenio de 1560, Felipe II da la señal de partida a las primeras expediciones científicas al Nuevo Mundo, ordenando que se ajusten los emolumentos de

[40] León-Portilla, 1999, p. 157.

[41] Véanse las obras de Otto von Brunfells (1530), y más tarde las de Leonhart Fuchs (1542), Conrad Gesner (1558, 1565) y Ulisse Aldovrandi (1599-1603).

[42] Por ejemplo, Pierre Belon, que llega a Egipto y al Cercano Oriente; en Numa Broc, *La Géographie de la Renaissance*, París, Éditions du CTHS, 1981, p. 141.

[43] Bustamante, 1998, pp. 44-45.

Francisco Hernández, "que va a las Indias como primer médico general ('protomédico') de ellos con el fin de hacer allí la historia de las cosas naturales". La creación expresa del título de "protomédico" señala una institucionalización de la que estaban hasta entonces desprovistas las empresas americanas y asiáticas. La de Hernández inaugura una práctica oficial que marcará de manera permanente la historia de las ciencias en Europa. Ahora bien, ésta no es la única forma de investigación que lanza la Corona. Hemos ya evocado la redacción de los cuestionarios de las relaciones geográficas de América, de España y de Filipinas. Un proyecto todavía más ambicioso moviliza a toda la administración de las Indias y de Castilla.[44] En sus inicios se trataba nada menos que de obtener "pinturas de ciudades [...] bien ejecutadas, no únicamente de Europa, sino también de todo lo que se sabe del universo". Estos cuestionarios no sólo intentan reunir datos detallados sobre los recursos materiales y la historia natural, sino que denotan también un profundo interés por el pasado local, ya sea que se trate de los "pueblos" de Castilla, de los Andes o de México.

Mientras que el modelo estadístico y cartográfico[45] sucede al modelo humanista que todavía orientaba las actividades de Hernández, la empresa monárquica da, en 1582, un paso más con la fundación de la Academia Real de Matemática, decidida desde Lisboa y puesta, en parte, bajo la responsabilidad del portugués João Baptista Lavanha.[46] La Academia mandaba a todos los cosmógrafos activos en los territorios de la monarquía. La fundación de la biblioteca de El Escorial y la concepción del mismo palacio, donde funcionaban laboratorios de química, una academia de lengua árabe y un museo, parecen inscribirse en la misma línea.[47] A partir de 1590, un cambio en las atribuciones del Consejo de Indias revela claramente la manera en que desde entonces la monarquía considera los datos que le lle-

[44] F. de Solano, *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias, siglos XVI-XIX*, Madrid, CSIC, 1988; R. Álvarez Peláez, *La conquista de la naturaleza americana*, Madrid, CSIC, 1993.

[45] De allí el mapa de España que se le pide al matemático Pedro de Esquivel, "empresa que fue el primer intento a gran escala de descripción geodésica por triangulación de un país"; Bustamante, 2000, p. 55.

[46] M. I. Vicente Maroto y M. Esteban Piñero, *Aspectos de la ciencia aplicada en la España del Siglo de Oro*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991, pp. 71-109. Los estatutos de la academia se publicaron en Madrid en 1584; en Juan de Herrera, *Institución de la Academia Real Matemática*, J. Simon Díaz y L. Cervera Vera (eds.), Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1995. Sobre el papel de la Inquisición en materia científica, José Pardo Tomás, *Ciencia y censura. La inquisición española en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 1991.

[47] Bustamante, 2002, p. 54.

gan de sus posesiones de ultramar. Al absorber la Academia de Matemáticas por razones materiales y políticas, el Consejo de Indias refuerza su control sobre los cosmógrafos y los trabajos que realizan. Al transformarse virtualmente en secreto de Estado, la información científica participa todavía más en la consolidación y la legitimación de la monarquía católica.[48]

¿Cómo apreciar las actividades dispersas de los expertos de la monarquía frente a ese marco cada vez más centralista? Aunque el decenio de 1570 marca un giro en la actitud de la Corona, particularmente en la mundialización de los medios humanos y financieros[49] que ella contrata, los especialistas locales no esperaron ese periodo para trabajar aisladamente o montar pequeños equipos: desde el decenio de 1550, Garcia da Orta en Goa y Sahagún en México fueron capaces de reunir un considerable número de datos sobre los dominios más diversos. Diogo do Couto recogió materiales para sus crónicas desde antes de recibir la misión oficial de hacerlo. Cuando en 1578, en Burgos, Cristóvão de Acosta publica su tratado sobre las plantas de las Indias, su empresa es sólo una iniciativa personal, mientras constituya también el equivalente asiático de las indagaciones de Francisco Hernández.

La independencia de algunas investigaciones en relación con los proyectos de la Corona no deja, por cierto, de provocar tensiones: los esfuerzos que Felipe II despliega para recuperar los trabajos de Sahagún señalan tanto el interés del príncipe por la *Historia general* del religioso como su deseo de controlar investigaciones de tal amplitud. La *Historia eclesiástica indiana* de otro franciscano, Gerónimo de Mendieta, será apartada por su tono demasiado crítico sobre la época de Felipe II.[50] Por el contrario, la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada corresponderá a las expectativas de Felipe III y se publicará en Sevilla en 1615.[51] Aun cuando a finales del siglo XVI se refuerza el control institucional de los organismos castellanos —del Consejo de Indias a la Academia de Matemáticas—, la recolección de saberes no siempre se confunde con los proyectos de la Corona. A comienzos del siglo XVII, estudios como los de Cristóvão de Lisboa sobre la historia natural del Marañón y de la Amazonia continúan escapando del poder central, y sin duda por esta razón nunca verán la luz. En esas condiciones es difícil reducir la extracción planetaria de los saberes a una iniciativa real,

[48] *Ibid.*, pp. 53, 57.

[49] Según José de Acosta, la expedición de Hernández costó "setenta mil ducados", en *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, 1590, p. 267.

[50] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945.

[51] Torquemada, 1975-1983.

por más ambiciosa que sea. Como tampoco la globalización intelectual sólo se explica por la política de la Corona.

Otra desventaja explica que la globalización se haya desarrollado en otro registro distinto. El tratamiento dado a los informes en Europa frecuentemente creaba dificultades. Si bien los manuscritos de Hernández —con todos los materiales que recogió, dibujos, plantas, animales disecados—, el suntuoso *Códice florentino* de Sahagún, las relaciones de Muñoz Camargo, de Guamán Poma, los *Coloquios* impresos de Garcia da Orta llegan a la península ibérica, estos conocimientos conocen destinos muy desiguales: el sepulcro de las bibliotecas para la mayor parte, la reestructuración y reescritura para los más afortunados. Tal es el caso del *Códice florentino*, que en su "retiro" de Florencia debió esperar al siglo XX para conocer en Italia una edición por fin digna de él, mientras que los escritos de Garcia de Orta habían sufrido, desde la década de 1570, reescrituras cuyo objetivo era adaptarlos a los lectores europeos: el médico portugués Cristóvão de Acosta lo explicó ampliamente en su prólogo.[52]

La obra de Francisco Hernández también tuvo una suerte un tanto agitada. Mientras se inauguraban las investigaciones de la Corona, los trabajos del médico dieron un giro completamente inesperado. La confrontación de las instrucciones de Felipe II con la realidad local e indígena modificó considerablemente los análisis del médico, al grado de hacer impublicable su obra tal y como estaba. Los avatares españoles e italianos que conocieron los textos y los dibujos dicen mucho sobre lo extrañeza de una colección que rompía con el modelo europeo[53] y planteaba a la vez problemas de edición y de interpretación. Muy influido por sus contactos con la medicina y los saberes indígenas, Hernández no había seguido las tablas de clasificación entonces en uso. Sin embargo, Felipe II, fascinado por la obra realizada, confió la tarea de reordenar ese tesoro a su médico Leonardo Antonio Recchi da Monte Corvino. En 1582, una primera reestructuración estaba terminada. De los 16 volúmenes sólo quedaba uno acompañado de un libro de láminas. Sólo dos de ellas, una en colores, la otra en blanco y negro, se grabaron a manera de muestra.[54] El ordenamiento de Recchi, que se inspiraba en la visión de Dioscórides, al mutilar una obra a la que se reprochaba

[52] Acosta, 1995.

[53] Freedberg, 2002.

[54] Raquel Álvarez y Florentino Fernández González, *De materia medica Novae Hispaniae Libri Quatuor. Manuscrito Recchi*, I, Madrid, Aranjuez, Doce Calles y Junta de Castilla y León, 1988, pp. 64-65, 67-69.

presentar plantas que no existían en Europa o que no tenían ninguna utilidad para ella, conservaba únicamente lo que ofrecía un interés médico y podía adaptarse a la tradición de Galeno. Por más que el médico italiano le hizo sufrir una reducción drástica y la reescribió adaptándola a los modelos clásicos, los críticos no se aplacaron. Lectores como Ferrante Imperato estimaron que el resultado finalmente carecía de interés,[55] opinión que compartieron el Consejo Real y los médicos que se unieron para bloquear la publicación. La obra finalmente se publicó en Roma a mediados del siglo XVII, bajo los auspicios de la Academia dei Lincei,[56] y en una forma también transformada, mientras que una copia abreviada de la versión de Recchi regresaba a México para que Francisco Ximénez la tradujera al castellano y se imprimiera en 1615. En Roma o en México, reducidas al estado de repertorio de plantas exóticas o de "recetario" para uso local, las versiones publicadas habían perdido la dimensión de intercambio y de confrontación que habían dado a la obra inicial su originalidad científica y su valor intelectual. Un destino todavía más sombrío aguardaba a la historia natural de Cristóvão de Lisboa y a las espléndidas ilustraciones que debían acompañarla. Con excepción de algunas láminas grabadas a manera de muestra, estas preciosas imágenes se hundieron durante mucho tiempo en el olvido mientras que el texto probablemente desapareció en los temblores de tierra de Lisboa, en 1755.

Estos bloqueos se explican también por razones estrictamente técnicas. Se hayan comisionado desde la península ibérica o realizado *in situ*, los trabajos de los expertos de la monarquía respondían a la necesidad de constituir inmensos inventarios. Por precio de su éxito producen mucha más información de la que la Europa del Renacimiento está entonces en condiciones de absorber. Las miríadas de datos que contienen las relaciones geográficas jamás serán explotadas como se merecían. Otra dificultad y no de las menores es que las producciones más originales o más acabadas contradicen las normas europeas. Tal es el caso de las investigaciones realizadas por Francisco Hernández o de la muy inventiva cartografía de los *tlacuilos*

[55] Giuseppe Olmi, *L'inventario del mondo. Catalogazione della nature e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1992, pp. 247-249; María López Piñero y Juan Pardo Tomás, *Nuevos materiales y noticias sobre la historia de las plantas de Nueva España de Francisco Hernández*, Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universidad de Valencia, CSIC, 1994, pp. 147-148.

[56] Giovanni Batista Marini Bettólo, *Una guida alla lettura del Tesoro Messicano Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1992.

mexicanos. Es verdad que demasiado inmersos en las realidades locales, americanizados o asiatizados, los autores o responsables de esos trabajos no siempre están conscientes de esas innovaciones o de esas desviaciones. Ni el médico Hernández ni los "alcaldes mayores" que recogían las "pinturas" de los *tlacuilos* indígenas parecen haberse dado cuenta de la manera en que esos documentos sin precedentes se oponían a las costumbres y maneras de ver el mundo y de pensar de los letrados del Renacimiento.

El Águila de dos cabezas

La globalización, por lo tanto, concierne prioritariamente al bagaje intelectual, a los códigos de comunicación y a los medios de expresión. Se distingue de una occidentalización que se presenta más como una empresa de dominación de otros mundos, tomando las vías de la colonización, de la aculturación y del mestizaje. ¿Precede la occidentalización a la globalización? En los primerísimos tiempos de la conquista, sin duda alguna. Pero la exploración de las tierras de la monarquía católica revela que occidentalización y globalización son fuerzas concomitantes en acción en el seno de la mundialización ibérica, indisociables una de otra, aunque cada cual se despliegue en diferentes dimensiones y escalas distintas.[57] Globalización y occidentalización son las dos cabezas del águila ibérica. Esta disyunción se manifestó en las instituciones educativas desde los comienzos de la colonización de América. Mientras que la creación del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que acogía a las élites indígenas de México, se inscribía en la línea directa de la occidentalización, la de la universidad depende de la globalización. Frente a la experiencia de Tlatelolco, esencialmente indígena y local, sin precedentes ni equivalentes, la fundación de universidades y colegios destinados a los europeos y a los criollos sentó las bases de la globalización intelectual.

Pero con más frecuencia occidentalización y globalización van de la mano en el seno de una misma institución o en el corazón de un mismo individuo: el jesuita que por la mañana enseña el catecismo a los indios neófitos esforzándose por adaptar su mensaje a sus necesidades puede por la tarde retomar su comentario sobre Aristóteles y cortar inmediatamente

[57] La historiografía europea y occidental refleja todavía hoy esta disyunción entre esfera europea y esfera indígena. Los ámbitos de intervención que hemos distinguido para el siglo XVI corresponden todavía a conjuntos distintos de especialistas y de disciplinas.

las amarras con el mundo americano que lo rodea. Es que globalización y occidentalización son el anverso y el reverso de la mundialización ibérica. La occidentalización sería su dimensión exógena: consistiría en reproducir instituciones y modos de vida de origen europeo adaptándolos a realidades locales y transformándolas. Por el contrario, la globalización animaría un movimiento endógeno: proyectaría fuera de Europa un espacio cerrado, una esfera impermeable, centrada alrededor de un núcleo duro que compondría el equipo intelectual, la ortodoxia romana, los sistemas y los códigos de expresión. La globalización metamorfosearía al europeo en occidental velando por que nada del exterior contamine lo esencial. Su eficacia sería tanto más fuerte cuanto que no tenía como objetivo ningún adversario en particular y sólo se alimentaba de sí misma.

La globalización sincroniza las otras partes del mundo, pero lo hace de manera absoluta, sin tomar en cuenta las temporalidades locales. Los respectivos *tempi* de la occidentalización y de la cristianización en México, en Brasil y en Perú no son los mismos; los misioneros evangelizan a los indios de la Nueva España antes de acometer a los de la América portuguesa y de los Andes, y esos mismos ritmos no corresponden a los de la Contrarreforma en Europa. Por el contrario, la globalización filosófica es *sincrónica*, pues puede leerse en América lo que se publica en Europa, a la vez que puede hacerse imprimir y circular en Europa lo que se concibió y redactó en América. De la misma manera, la diferencia es ínfima entre los estilos de pintura en boga en Europa y los que se desarrollan en México o en Perú, y frecuentemente inexistente cuando tal o cual pintor pasa de la Península a las Indias occidentales u orientales.

La globalización del latín o la del aristotelismo no están ya a la orden del día. Esas empresas que datan del Renacimiento hacen sonreír hoy. Dan testimonio de cómo la globalización no es un fenómeno reciente y que comenzó por ejercerse bajo el impulso de los ibéricos en sectores estratégicos de la dominación occidental. La globalización contemporánea juega otras cartas, tendiendo al consumo de masas. El *software* que permite redactar este libro en una computadora y que incansablemente controla la tipografía, el formato, la ortografía y la puntuación está muy lejos de poseer la inteligencia o la sutileza de las máquinas de pensar aristotélicas. Pero hace más ágil teclear el texto, incita a cortar / pegar, ordena y reordena insidiosamente mis palabras, hasta suscitar encuentros imprevistos en el curso del pensamiento y del razonamiento. El efecto uniformizador y globalizador de este *software* es tanto más profundo cuanto que su coacción es silencio-

sa y tolerada, si no es que deseada. Su intervención se ha transformado de tal modo en automatismo que una falla técnica o un brusco cambio de voltaje bloquean la máquina y nos dejan desamparados.

Semana tras semana, la producción de los estudios de Hollywood muestra la marcha de una globalización aplicada al imaginario de los espectadores de las cuatro partes del mundo. Si en el siglo XVI la globalización del orden visual pasa por el manierismo europeo, hoy toma la vía del crisol californiano que recicla actores, cineastas y guionistas declinando imperturbablemente los mismos esquemas y las mismas recetas. Al formateo del espíritu y de lo imaginario, la globalización contemporánea agrega también el de los cuerpos. En los espacios de los gimnasios y de los clubes de *fitness* a cada hora se repiten gestos que intentan reducir los cuerpos a modelos que se venden como universales, cuando en realidad nacen de las márgenes californianas del imperio estadunidense. Los aparatos para adelgazar giran infatigablemente, llevados por una "infinita movilización" (Peter Sloterdijk). Los *top models* de las revistas populares imponen a la mirada de sus millones de lectores las imágenes de la misma belleza. Las miles de imágenes que en la pantalla muestran la desnudez femenina y masculina obedecen a una estandarización universal que clasifica, jerarquiza o excluye tipos y colores.

Al expulsar del exotismo o del pseudoprimitivismo todo lo que se aleja del modelo globalizado, la "globalización de los cuerpos" y de las imágenes se acomoda muy bien a los mestizajes. La sociedad contemporánea no se niega a ver los híbridos; los exotiza y a veces incluso los fabrica cuando supone que puede sacarles provecho. Globalización y occidentalización operan de común acuerdo y comparten los objetivos separando y articulando las esferas, recuperando aquí lo que allá parecía inglobalizable. La reducción a un dieciseisavo de la obra del médico Hernández para adaptarla a las normas de la academia es una manifestación de la globalización intelectual en la monarquía católica. En el imperio estadunidense, la imposición de los grilletes hollywoodenses a los cineastas asiáticos contratados a precio de oro instaura otra manera, no menos expeditiva y "suave", de normalizar lo que se aparta de la norma universal.

¿Para qué sirve de hecho la globalización? Es fundamentalmente política. Ante los mestizajes y las mezclas que la occidentalización sólo domina en parte, la esfera infranqueable de la globalización ibérica protege las adquisiciones y cristaliza las posiciones de las élites europeas y occidentales. Precisamente por esta razón el aristotelismo del siglo XVI permanece imper-

meable a cualquier adopción del pensamiento amerindio,[58] así como escapa de las contaminaciones de un pensamiento mestizo que, sin embargo, como hemos visto, sobresalía por fabricar herencias intelectuales que nada, en principio, debía aproximar. Hoolywood es notablemente impermeable a las tentativas que podrían desestabilizar su imperio sobre las mentes, y los consumos masivos que se globalizan casi instantáneamente resisten muy bien a las desviaciones y las invenciones locales, siempre demasiado aisladas o demasiado dispersas para que a su vez pudieran mundializarse.

[58] Gruzinski, 1999.

XVI. AL BORDE DEL ACANTILADO
Los linderos de la globalización

Eu ando remoto dessas matérias escolásticas.
[Me encuentro muy lejos de estas cuestiones escolásticas.]
Garcia da Orta,
Colóquios dos simples, 1563

¿Pueden superarse las barreras de la globalización? ¿Sería incapaz el pensamiento de los letrados de comunicarse con otras tradiciones intelectuales pertenecientes a otras regiones del orbe? El peso de los libros, de las herencias y de las instituciones, las fronteras religiosas y las censuras inquisitoriales, los planes de carrera, el conformismo y las *saudades* mal vividas no lo explican todo. Esos obstáculos no han impedido algunas tentativas de fractura de los mundos indígenas en varias fronteras de la monarquía. No todo está igualmente estancado en la esfera intelectual. Los marcos del saber antiguo sirven frecuentemente como medios de acceso a otros conocimientos. Ofrecen pasos obligados y a veces instrumentos inapreciables que permiten introducir orden en la novedad y la extrañeza. También son puentes levadizos que se yerguen en el momento en que el ordenamiento no logra absorber las especificidades locales.

Otras pasarelas existen al margen del aristotelismo. Las influencias neoplatónicas que se notan en el Inca Garcilaso de la Vega y en las cartas de la aristocracia india de México constituyen una de ellas. Mesianismo y milenarismo —dándole a ese término una amplia acepción que rebasa las fronteras del judeocristianismo— representan otra.[1] Mientras que los indios de Brasil mezclaron a las creencias de la Tierra sin Mal elementos tomados del milenarismo y del mesianismo cristianos,[2] la variante portuguesa que se extendió en la segunda mitad del siglo xvi, el sebastianismo, tuvo

[1] Sanjay Subrahmanyam, "Du Tage au Gange" au xvie siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle euroasiatique", en *Annales, Histoires, Sciences Sociales*, año 56, núm. 1, enero-febrero de 2001, pp. 51-84.

[2] Ronaldo Vainfas, *A heresia dos indios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

ecos hasta en el campo mexicano. En Lima, en el decenio de 1570, Francisco de la Cruz enlazaba sus profecías apocalípticas —anunciaba que sería rey de Perú y papa de la nueva Iglesia de las Indias— con creencias que por entonces todavía estaban muy vivas en las comunidades andinas: "Los indios del Cuzco pretenden comúnmente que en este año habrá *pachacuti*, lo que quiere decir que el mundo se invertirá de abajo a arriba y de arriba abajo".[3]

Los mediadores de la monarquía

Figuras sin par tuvieron el papel de mediadores entre los mundos. En Asia, las indagaciones de Garcia da Orta nos llevan a los linderos de los saberes asiáticos. El médico portugués era un producto notable de las tradiciones universitarias europeas. Antes de llegar a la India portuguesa, había enseñado filosofía natural y filosofía moral en la universidad de Lisboa.[4] En principio, su sólida formación europea y su experiencia asiática habrían debido permitirle dialogar con formas de pensamiento distintas de la escolástica e incluso oponerse a ella. ¿Qué ocurrió en realidad? En los *Coloquios de los simples*,[5] los ataques se dirigen contra antiguos y modernos. Pero lo que discute son sus conocimientos, nunca sus modos de pensar. A propósito de una cuestión sobre la naturaleza de los mangos —fríos, húmedos— que ese delicado paladar gusta de preparar, Garcia de Orta no duda en ponerse a distancia de las afirmaciones de la escolástica: "yo me encuentro muy distante de esas materias escolásticas".[6] Pero lo hace para apoyarse mejor en la ciencia de Avicena, el Aristóteles de los *Meteoros* y de otras fuentes clásicas.[7] La crítica está dirigida contra "todos aquellos que a coro se pusieron de acuerdo para no decir la verdad".[8] No sobrepasa la denuncia de las lagunas y de las aberraciones que contienen las obras que ha podido

[3] Vidal Abril Castelló y Miguel J. Abril Stoffels, *Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas II*, 1, Madrid, CSIC, 1996, p. 28.

[4] Véase el capítulo VIII; Andrade de Gouveia, 1985, p. 10.

[5] A partir de 1567, Charles de L'Écluse publica en Amberes una traducción al latín. La obra se reedita en la misma ciudad en 1574, 1579 y 1593. Esta última publicación reunía las traducciones latinas de los libros de Acosta, Monardes y Orta. A partir de 1575, en Venecia, la versión latina de Clusius se traduce al italiano. Se reimprimirá en 1580, 1582, 1589, 1605 y 1616. Antoine Colin traduce a Garcia da Orta al francés en 1602. Juan Fragoso (1566, 1572) y Cristóvão de Acosta (1578) retoman el aporte de Garcia da Orta en sus trabajos.

[6] Orta, 1895, II, p. 103.

[7] *Id.*

[8] Andrade de Gouveia, 1985, pp. 43, 35.

compulsar. Cuando Garcia da Orta se refiere a otros sistemas de apreciación, como la manera en que los chinos examinan el ámbar, el informe es tan lejano como superficial. Cuando introduce términos asiáticos en uso entre los gujaratis o los kanaris, es para dar más consistencia a un abanico de designaciones terminológicas antes de regresar a los saberes canónicos del Viejo Mundo.

A sus ojos, la "navegación portuguesa" es fuente de "verdad":[9] a ella se deben las novedades que los portugueses recogieron, y no, ciertamente, a la adopción de otros sistemas de conocimiento. Cuando Garcia da Orta compra turbit —un purgante drástico otrora muy empleado— en Diu, se apresura a indicar que sus conocimientos sobre la planta le llegan de Occidente y no de su informante local, un comerciante baniano de Diu, que, si hemos de creerle, se contentó con proporcionarle los nombres localmente dados a la planta.[10]

Sea cual fuere la calidad de sus observaciones, de su compromiso y el grado de su espíritu crítico, su mirada permanece exterior a los conocimientos que encuentra, y los evalúa esencialmente, ya sea para rectificarlos o enriquecerlos, dentro de un marco creado por el Renacimiento europeo.[11] La renovación de las bases de la farmacopea europea que se le atribuye nunca utiliza sistemas asiáticos de conocimiento. Sus pocas incursiones en el ámbito religioso son prudentes. Surgen rodeando consideraciones alimentarias, con ocasión de cuestiones sobre los "genosofistas"[12] o comparaciones entre los brahmanes y los banianos: "Los primeros se lavan todo el cuerpo antes de comer y son más venerados que los banianos". La información llega también a la anécdota pintoresca cuando describe Cambay como "un hospital de pájaros en el que se les cura cuando llegan estropeados y enfermos", o cuando evoca la costumbre de dar agua azucarada a las hormigas "diciendo que dan limosna a los pobres". La "trasmigración de las almas"

[9] *Id.*

[10] *Ibid.*, p. 40. Un *baniano* es un comerciante de la religión brahmánica.

[11] Por esta razón un hombre del Renacimiento, como lo es Amato Lusitano, otro cristiano nuevo, había elegido exiliarse en Europa. En 1541 éste se fija en Ferrara, donde se codea con eruditos, médicos y botanistas. Se desplaza entre Ancona, Venecia y Roma, donde cura al papa Julio III. En 1558 cambia Ragusa por Salónica, donde muere en 1568. Especialista en plantas, pero también clínico y anatomista, pretende actualizar a Dioscórides introduciendo especies nuevas traídas de Madera, de África y de la India; en Andrade de Gouveia, 1985, p. 12. Corrige a Dioscórides y polemiza con sus contemporáneos (Matthiolus). Su inteligencia constantemente despierta no le impide permanecer fiel al marco hipocrático y galénico.

[12] Es decir, los gimnosofistas, sabios indios que se abstenían de comer carne y se entregaban a la contemplación.

surge como una "opinión" rápidamente mencionada entre los "brahmanes de Ghates, de Cambay y del Malabar".[13] Ninguna profundización en el tema ni en cuestiones que se refieran a él, sino la burla de una inteligencia siempre apresurada por llegar a lo esencial: "Además de eso, tienen mil cosas dignas de risa que ahorro [al lector] para no desperdiciar su tiempo".[14] Es verdad que su libro debe pasar por la censura eclesiástica y que este cristiano nuevo tiene cuidado de hacer olvidar sus dudosos orígenes. Esto no importa: una vez más, la inmersión en otros saberes no tiene la menor incidencia en la arquitectura de los conocimientos y de los modos de pensamiento de la Europa del Renacimiento.

Entre lo que recogió de la herencia andina y la tradición europea más refinada, el Inca Garcilaso de la Vega se desplaza también a los confines de los saberes: es el traductor de León Hebreo, uno de los representantes más brillantes del neoplatonismo en el Renacimiento. Pero esta situación excepcional —una visión inexpugnable sobre los conocimientos de los Andes a través de su madre y de su infancia— termina con la victoria definitiva del pensamiento occidental, así sea ataviado de neoplatonismo. Recordemos sus perentorios juicios sobre la ausencia (o casi) de filosofía natural entre los indios, poco dados a especular sobre "las cosas que no tocan con las manos".[15]

Aristóteles contra los saberes mestizos y populares

Los Garcilaso y los García da Orta son inteligencias excepcionales. La mayor parte de las reacciones dan la impresión de que conforme la mezcla de datos difunde una noción de profusión abigarrada, de proliferación heteróclita, más el autor europeo intenta aferrarse a su conformismo intelectual. La *philosophical correctness* no se reserva, en efecto, a los tratados que publican los maestros de la universidad mexicana. Impregna también los textos de vulgarización como el que el médico Juan de Cárdenas consagra a los *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, y que publica en México en 1591.

Ya se trate de plantas que allí se cultivan o de la calidad de vida que reservan a sus habitantes, Cárdenas sólo puede concebir, describir o explicar

[13] Orta, 1895, II, p. 105.

[14] *Ibid.*, p. 106.

[15] La Vega, 1982, I, p. 163. Sobre el Inca y sus *Comentarios*, véase Margarita Zamora, *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, y Carmen Bernand, *Un inca platonicien, Garcilaso de la Vega (1569-1616)*, París, Fayard, 2006.

las singularidades de las Indias a través de la vieja rejilla aristotélica:[16] "esto que diré no será invención ni imaginación mía, sino sacado de lo mejor, más verdadero y más acendrado que hay en toda la doctrina de Hipócrates y Galeno, ayudándome también en las reglas y preceptos de Aristóteles, que son los maestros a los que yo sigo en la declaración destas dudas tocantes a philosophia y medicina". Si se modera en la longitud y la frecuencia de sus citas, es para convencer mejor al común de los mortales, que "precia más una razón que hincha su entendimiento que cuanto se le puede alegar ni acotar". Si se arriesga a atropellar a las sacrosantas autoridades lo hace esencialmente para mostrar las singularidades de los indios, dispuesto a abandonarse a un sensacionalismo de bazar: "¿Qué escriben los auctores [antiguos] del lagarto que no digamos en las Indias de las iguanas? ¿Qué escrivió Dioscórides del erizo que no se oscurezca con las propiedades del armadillo de la Nueva España?" Pero ni pensar en alejarse de una historia natural a la europea. Cuando evoca la zarigüeya o *tlacoache*, ese pequeño marsupial en el que se encarnan partes enteras del pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos, es para interesarse sólo en una particularidad física: la bolsa que posee la hembra en medio del vientre "donde trayendo sus hijos encerrados, puede correr y saltar por doquiera y andar todos ellos mamando".[17] Y el inventario de las maravillas prosigue: "Pues si en el mundo uvo sierpes y culebras, ¿dónde las pudo aver mayores que en esta tierra de las Indias?" Evocar América, para Cárdenas, es abrir una galería de *records*, sin preguntarse nunca por otras formas de pensamiento que las suyas.

Por el contrario, critica inmediatamente todo aquello que se aparta de lo que aprendió en la universidad. Los modos de pensamiento que combate están, por lo demás, lejos de ser exclusivos de los indios. Cuando examina los poderes y las virtudes de las plantas la emprende, antes que nada, contra las "invenciones del vulgo", "de la gente bárbara y estúpida". El sistema de explicaciones que desarrolla ("primeras, segundas y terceras operaciones"), el examen de los "efectos [...] más comunes y ordinarios de todos, que son calentar, enfriar, desecar, humedecer", intentan oponerse a las ideas ya hechas del vulgo: "las invenciones del vulgo [...] que no han menester más de ver un no sé qué y sin más mirar ni enterarse de cierto en lo que era y cómo era, hazen luego sobre lo que se les puso en la imaginación torres

[16] "Por negocio cierto y averiguado se tiene entre los philósophos que toca la basis y principal cimiento de la philosophía y medicina y se reduze a calor, frialdad, sequedad y humidad"; Cárdenas, 1988, p. 37.

[17] *Ibid.*, pp. 266, 32, 33.

de viento". Siguiendo un razonamiento que cuenta de cabo a rabo con la descalificación intelectual del vulgo y con la reafirmación de los principios a los que invariablemente se reducen los efectos de las plantas —las cuatro operaciones—, Cárdenas reduce todo aquello que contradice la tradición científica a una "mentira, patraña e imaginación".[18]

En el contexto mexicano, ese "populacho" deshonrado y devaluado se confunde frecuentemente con las manifestaciones de un pensamiento mestizo nacido en el cruce de los conocimientos indios, las ideas africanas y las creencias europeas. Los casos que Cárdenas cita provienen de zonas de mezcla por excelencia, Guadalajara y la Nueva Galicia. Los enfermos que vomitan un saco de gusanos, una lagartija, un cangrejo de mar, agujas o también un pedazo de tela, son españoles o esclavos negros, y sus "curanderos", probablemente indios dispuestos a cometer las peores "imposturas". Cárdenas los acusa de ser "ademaneros y alharaquientos", ocupados en administrar cosas inmundas a sus pacientes para que inmediatamente vomiten.[19]

Cuando Cárdenas la emprende contra los consumidores de drogas mexicanas —*peyotl, poyomate, ololiuhque*, tabaco—, también acosa con preguntas al mundo mezclado de la Nueva España. Sus diatribas, más allá del mundo de los indios y los negros, se dirigen contra las "gentes estúpidas e idiotas" que "afirman" tener visiones y apariciones que revelarían cosas del futuro.

La cuestión de los alucinógenos moviliza todos los recursos del razonamiento aristotélico, que prohíbe la menor empatía con las creencias locales y las desmitifica radicalmente. Cárdenas es categórico: los efectos del consumo de esas hierbas nada tienen de misterioso, provocan una pérdida de los sentidos, "un molesto y penoso sueño", un "sueño horrible y espantoso". La perturbación del cerebro hace entonces aparecer "cosas espantosas y horribles [...] figuras de monstros, de toros, tigres, leones y phantasmas". En consecuencia, es absolutamente falso afirmar que la hierba por sí sola tiene el poder de hacer surgir al demonio a petición del consumidor o que puede revelar el porvenir o los secretos del pasado. La razón aristotélica no sólo es, por lo tanto, una máquina intelectual que da la espalda al mundo indígena. Es el arma de una fortaleza letrada que ataca en todas direcciones buscando promover una visión más racional del mundo. A los consumidores de las drogas mexicanas se les pone en la mira, pero por la misma razón que a aquellos que en Europa creen en las virtudes de la man-

[18] *Ibid.*, pp. 267, 269, 268.
[19] *Ibid.*, p. 270, 273.

drágora, del beleño y de otras hierbas[20] con las que las brujas hacen sus ungüentos.

Aristóteles y la piedra bezoar

Al querer hacer pasar todo por la criba de la "razón occidental", también se atacan las creencias que, sin embargo, se reputan como universales. La manera como Cárdenas aborda la cuestión de los bezoares revela otro aspecto singular de la globalización intelectual. La piedra bezoar, como se sabe, es una especie de cálculo intestinal que se forma en el estómago y los intestinos de los cuadrúpedos. Toda la Europa del Renacimiento estuvo loca por ellos. Se les comercia y ofrece como si se tratara de piedras preciosas o sedas chinas. Se les colecciona y engasta en los adornos de orfebrería. Las piedras más gruesas pasan a enriquecer las colecciones de los gabinetes de curiosidades y tesoros de los príncipes. Pero ante todo son remedios. La piedra bezoar cristaliza a su alrededor creencias que la hacen un poderoso contraveneno. Las ideas, muy diversas, respecto al origen o a los poderes de la piedra se extienden por Europa, Asia y América. Los indios "de la India Oriental como los de la India Occidental" crían cervatillos y especies de antílopes para extraer de sus estómagos las piedras que se desarrollan dentro. Algunos, en la mundialización ibérica que desde entonces autoriza toda confrontación, pretenden que los bezoares de la India son más eficaces que los del Nuevo Mundo, porque sus pasturas son más sanas y mejor provistas de plantas medicinales.[21]

Garcia da Orta no pudo dejar de consagrar uno de sus coloquios a la piedra bezoar, "tan alabada por todos los árabes".[22] Es la piedra *pazar* de los persas y de los árabes que los europeos llaman "con una forma corrompida [mais corruptamente]" *bezar*, y los indios de la India *piedra de bazar*, "que significa la piedra de la plaza o de la feria, pues *bazar* quiere decir el sitio donde se venden cosas".[23] Se le utiliza contra los envenenamientos y las "enfermedades de la melancolía", la sarna, la lepra y los pruritos, y también con fines afrodisiacos, "para acrecentar el poder en los juegos de Venus". Tres años más tarde, en Sevilla, Nicolás Monardes publica su *Libro de dos remedios excelentes contra cualquier veneno, la piedra bezoar y la escorzone-*

[20] *Ibid.*, pp. 276, 268.
[21] *Ibid.*, p. 188.
[22] Orta, 1895, II, p. 231.
[23] *Ibid.*, p. 233.

ra. A finales del siglo, en México, Juan de Cárdenas —quien estima que "las finissimas y muy preciosas bezaares tuvieron su primer origen en las Indias"— también les dedica un capítulo entero.[24] Si parece compartir la creencia universal en las virtudes de la piedra quiere también en ese capítulo combatir el error popular, pues existen "muy bastantes experiencias y razones" para establecer "en todo ello la verdad y lo que real y verdaderamente pasa". Si se ponen los errores del vulgo "en rigor de filosofía",[25] ¿cómo puede imaginarse que la piedra se forma súbitamente en el estómago del animal? Serían necesarios un calor o un frío extremos para llegar a ese resultado, en consecuencia, temperaturas internas que el animal no podría resistir. De la misma forma, le parece aberrante relacionar la piedra bezoar con el curso de las estrellas y de los planetas: "es dar vueltas en círculo". Tampoco es más verídico decir que la piedra se forma siempre alrededor de una hierba medicinal que el animal habría absorbido para servirse de ella como antídoto. Es, por lo demás, excepcional que la bestia de la que se extrae se haya alimentado de plantas curativas: "Por el contrario, si es verdad en un caso, en millones de otros no lo será —categórico concluye—. Es muy raro ver que los bezoares surtan efecto".

A fuerza de silogismos, Juan de Cárdenas destruyó gran parte de las creencias asociadas a las piedras. Si se subleva contra el interés universal que suscita la piedra, es porque la razón aristotélica le sirve para desencantar el mundo y distinguir mejor el abismo que separa —y que según él debe separar— el pensamiento de las élites europeas y occidentales de las invenciones populares y creencias del resto del mundo. La globalización intelectual marca aquí tanto la frontera entre lo culto y lo popular como entre lo *occidental* y lo *no occidental*. Con ello recordamos lo que está en acción no sólo en Europa sino en las otras partes del mundo.

En los confines de los pensamientos vencidos

Hubo, sin embargo, seres de excepción que intentaron romper las paredes del pensamiento globalizado. En la Nueva España, religiosos como el franciscano Sahagún o el dominico Durán consagraron su vida a explorar los saberes amerindios y llegaron a tener atisbos de universos que les eran ra-

[24] Cap. XVI, "Por qué vía y orden natural se engendra la piedra bezabar en las entrañas de la cervicabris"; Cárdenas, 1988, pp. 181 y ss.

[25] *Ibid.*, pp. 183, 184.

dicalmente ajenos. ¿Cómo lo lograron? ¿Los juzgaron tan intelectualmente dignos de interés como la tradición en la que habían nacido?

El franciscano Bernardino de Sahagún nos responde en la *Historia general de las cosas de Nueva España* y en la extraordinaria enciclopedia ilustrada que ofrece el *Códice florentino*. Traducido y acabado en 1577 a partir de una indagación comenzada 30 años atrás,[26] el libro VI de su historia general conduce explícitamente a "la retórica, la filosofía moral y la teología" de los antiguos mexicanos. El monje manifiesta allí una rara amplitud de criterio: "Por bárbaras y de bajo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales, y en los diestros y valientes en los ejercicios bélicos". Sahagún es formal: los antiguos mexicanos sobresalieron en todas esas cosas: "Fueron, cierto, en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas; entre sí muy urbanos".[27] Como esta sensibilidad y esta admiración por el mundo indígena distaba mucho de ser compartida por los españoles,[28] Sahagún defiende firmemente la veracidad de sus análisis contra aquellos que sólo veían en ellos "invención y mentiras". Esta intimidad con el pasado prehispánico está, a todas luces, fuera de la norma. ¿Hasta dónde se manifiesta y cómo interpretarla?

Sahagún establece primero una separación entre la obra religiosa —que comprende sermones y una *Psalmodia*— y la redacción de su *Historia general*. En ésta, reserva a los apéndices, a las introducciones y apóstrofes sus reacciones de misionero comprometido en el combate por la salvación del alma de los indios. La división material entre esos dos bandos le permite abordar las sociedades indias con un mínimo de interferencias, lo que no fue el caso de sus predecesores.[29] Pero otro proceder le permite aproximarse todavía más al pensamiento indio: consiste en reproducir el discurso de los informantes en la lengua original, el náhuatl, y recurrir a los pintores indios para introducir la información visual, lo que puede observarse claramente a lo largo de las páginas del *Códice florentino*. El registro descriptivo conserva así una autonomía constante en relación con las interpretaciones y los comentarios que Sahagún se esfuerza por dar al lector europeo engañado o escandalizado ante tantas singularidades y extrañezas. El religioso

[26] Sahagún, 1977, II, p. 41.

[27] *Ibid.*, p. 53.

[28] Sahagún se complace en revelar el "maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos" de los indios; *ibid.*, p. 90.

[29] Como, por ejemplo, con Motolinía, 1970.

está, por lo tanto, en posibilidad de registrar fielmente toda suerte de informaciones que provengan del mundo amerindio. Si a esas precauciones se agrega el cuidado que durante años puso en enriquecer sus expedientes y en cambiar de interlocutores y de sitios, se comprende cómo Sahagún pudo aproximarse lo más posible al mundo indígena y frecuentemente hacérnoslo tocar con los ojos y el espíritu. Raros son aquellos que pueden comparársele: quizá sólo los jesuitas Nobili en la India, Ricci en China y Fróis en Japón, llevaron tan lejos esa experiencia, con la diferencia de que Sahagún trabaja en una sociedad vencida y en un contexto colonial.

El franciscano penetra en el otro mundo, ¿pero realmente se adentra en él? Nunca llega a adoptar las maneras de pensar de los sabios indios. Sus parapetos siempre están puestos. Aun confinadas en secciones aisladas del resto de la obra, las intervenciones del misionero asestan de vez en cuando juicios de valor que bruscamente nos llevan de la descripción casi neutra, a veces incluso empática, de las sociedades indias, a la campaña de evangelización, borrando de ese modo todo esbozo de relativismo cultural. Así sucede en el libro VII, cuando el franciscano aborda "la astrología y la filosofía natural" de los indios. En esas páginas, el tono cambia y el juicio es inapelable: "entendían en esta materia [...] muy poco"; "la materia de que se trata en este séptimo libro va tratada muy bajamente".[30] Esta mediocridad se carga evidentemente a cuenta de "la ceguedad en que caímos por el pecado original", la primera persona del singular, que caritativamente engloba lo mismo a los indios que a los españoles. Quien haya podido experimentar cierto placer al recorrer el libro precedente queda así prevenido: "Razón tendrá el lector de disgustarse en la lectura de este séptimo libro, y mucho mayor la tendrá si entiende la lengua indiana juntamente con la lengua española". Por ello, el objetivo terapéutico de la obra y la existencia misma de la indagación se recuerda expresamente: "Pues a próposito que sean curados de sus cegueras [...] se ponen en el presente libro algunas fábulas".[31]

Pero el obstáculo que se levanta entre Sahagún y el pensamiento de los indios parece todavía más alto. Las categorías intelectuales del franciscano establecen distinciones fundamentales entre lo sobrenatural y lo natural,[32] entre lo material y lo inmaterial. Actúan como *reflejos* condicionados que

[30] Sahagún, 1977, II, p. 256.

[31] *Ibid.*, pp. 255, 256. Ello explica que se haya juzgado decepcionante el trabajo que realizó Sahagún en ese libro; véase Ángel María Garibay K. en su introducción al libro VII; Sahagún, 1997, II, p. 252.

[32] Véanse los libros IV y V sobre la dialéctica que se introduce entre materia y espíritu.

escapan de la conciencia del religioso y lo conducen a reorganizar de manera diferente los datos que le proporcionan sus informantes. Dichas categorías no dejan de ser descontextualizadas, disociadas y desconectadas de las ideas con las que formaban bloque. Por muy grande que sea su curiosidad, el objetivo del religioso nunca es enriquecer los conocimientos europeos con nociones nuevas —y no podría ser su asunto—, sino verificar hasta qué punto los indios de la época prehispánica llevaban una existencia que respondiera a normas aceptables. Los conocimientos antiguos se recogen, se seleccionan, se aceptan y valoran con el único objetivo de que reflejen principios cercanos a los valores cristianos y humanistas.

Por el contrario, toda desviación, aunque se trate de ideas emparentadas con nociones europeas, es denunciada al instante. Al comentar un proverbio de los indios —"Lo que es tornará a ser, y lo que fue otra vez será"—, el monje se enoja adoptando francamente el tono y el vocabulario de un inquisidor: "Esta proposición es de Platón y el diablo la enseñó acá, es falsísima, es contra la fe, la cual quiere decir: las cosas que fueron tornarán a ser como fueron en los tiempos pasados y las cosas que son ahora, serán otra vez; de manera que, según este error, los que viven tornarán a vivir, y como está ahora el mundo tornará a ser de la misma manera, lo cual es falsísimo y hereticísimo".[33] A los antiguos mexicanos se les gratificaba por lo tanto con ideas platónicas, pero, lejos de incitar a la discusión intelectual, el descubrimiento desencadena inmediatamente el rechazo más quemante. La interpretación de Sahagún traduce de nuevo el cierre de la esfera intelectual occidental en sí misma, que sólo puede captar las extrañezas de los pensamientos no europeos a través de las desviaciones "canónicas" que regularmente puntúan la historia de las ideas en el Viejo Mundo.[34] El caso del religioso franciscano es tanto más revelador cuanto que ocupó en relación con los saberes amerindios una posición única en la historia de sus descubrimientos y estudios. En el momento preciso en que Sahagún pone el dedo en la particularidad cíclica del tiempo mesoamericano,[35] cae la reja. Todo sucede como si un sistema de defensa inmunitario de orden intelectual se activa-

[33] *Florentine Codex, Book 6 Rhetoric and Moral Philosophy*, ed. por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, School of American Research and the University of Utah, 1969, p. 235.

[34] Sobre estas ideas y corrientes en el siglo XVI, Michel J. Jeanneret, *Perpetuum mobile. Métamorpohoses des corps et des oeuvres de Vinci a Montaigne*, Ginebra, Macula, s. d.

[35] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, I, México, UNAM, 1980, pp. 71-72.

ra en el momento en que el explorador ibérico se hunde demasiado adentro en el otro mundo.

¿Quiere decir esto que el religioso nunca se deja contaminar o atrapar por el universo que pacientemente explora decenio tras decenio? La lectura de la *Psalmodia christiana,* colección de himnos para las fiestas cristianas que redactó y publicó en náhuatl en 1583, incita a pensar lo contrario.[36] Se tiene la sensación de que el franciscano se extravía a veces en la tela de las metáforas paganas que se esfuerza por utilizar en un sentido cristiano. No es que las desviaciones acrobáticas que multiplica lo hayan hecho deslizarse abiertamente al paganismo indígena, sino que introducen un pensamiento demasiado mestizado para seguir siendo ortodoxo y tridentino; constantemente cargado de las ambigüedades generadas por la adopción de una forma que sin razón se estima disociable de su contenido original y pagano. ¿Era completamente inconsciente el monje de estos deslizamientos? ¿Juzgaba que las metáforas eran sistemáticamente reciclables en el cristianismo? ¿Sabía que el ejercicio, practicado en grandes dosis, podía ser peligroso, como lo decidió la Inquisición, que terminó por proscribir la obra?

Otro indicio sugiere la sutileza de este enfrentamiento y la atracción que sentía Sahagún hacia un mundo en cuyos confines pasó la mayor parte de su existencia: la obsesiva minuciosidad con la que describe la sociedad antigua acumulando detalles que nos parecerían muy superfluos si los relacionáramos con los objetivos misioneros del franciscano. Esta meticulosa atención revela la indiscutible fascinación que el objeto ejerce en él, como si Sahagún no pudiera apartar los ojos de él, como si no quisiera perderse nada,[37] como si, fuera de la fe, de los prejuicios y de las ideas recibidas, otros obstáculos (comenzando por la percepción de lo que una sociedad diferente puede tener de intraducible) le prohibieran dar el salto; una convicción probablemente nacida de una doble comprobación, de un doble límite: la incapacidad de los informantes para rendir íntegramente cuenta de su realidad y la impotencia del propio religioso para sobrepasar los límites de su propia comprensión. Sahagún se encuentra atrapado entre lo que a cualquier precio debía evitar —caer en la trampa de la idolatría y de las mezclas— y lo que parecía una tarea interminable: interpretar de manera

[36] Louise M. Burkhart, "Flowery Heaven. The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature", en *Res,* 21, verano de 1992, pp. 89-109.

[37] Sobre otro análisis de esta actitud, presentada como "an ironic reading", *véase* Klor de Alva, 1988, pp. 45-46.

exhaustiva el mundo amerindio para explicarlo a los europeos. Sahagún es un mediador, y como todos los mediadores, quedó prisionero de los límites impuestos por su formación y sus objetivos.

De la India de Nobili al Japón de Fróis

¿Conoce la impermeabilidad del aristotelismo excepciones en Asia? ¿Son posibles los intercambios, las adopciones y las contaminaciones con los pensamientos asiáticos? ¿Están mejor armados los jesuitas que los franciscanos de México? Ellos tienen la ventaja de vérselas con civilizaciones vivas y, a la vez, con excepción de Goa y de algunas zonas donde la presencia portuguesa se ha afirmado suficientemente, la desventaja de no estar en tierra conquistada. Una vez más, los sujetos que intentan pasar al otro universo son excepciones en el seno de los grupos a los que pertenecen. Al igual que Sahagún o Durán, estos sujetos son mucho más indicadores de límites extremos de la globalización que figuras representativas de la Iglesia en Asia. Al ser su misión la de evangelizar y no la de etnografiar, muchos jesuitas en Goa, en Macao y en Japón sólo manifestaron un distante interés por las sociedades que los rodeaban.

Si los jesuitas intentaron adaptar el cristianismo a las sociedades que los recibían, los franciscanos de México los habían precedido mucho tiempo antes en este camino, retomando fórmulas indígenas para designar a la divinidad e incluso adoptando, durante los primeros años de su apostolado, los vestidos de algodón azul que usaban los antiguos sacerdotes del dios Huitzilopochtli.[38] Ya no se pueden contar en la Nueva España los elementos indígenas de origen pagano —lugares de culto, objetos, plantas, animales, cantos, danzas, instrumentos musicales, fechas del antiguo calendario litúrgico, referencias iconográficas— de los que las órdenes mendicantes se apoderaron para atraer a los indios al cristianismo.[39] También en México, y luego en Perú, se inició una reflexión sobre la necesidad de distinguir entre

[38] Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1999, pp. 31-63.

[39] En la India y México, los mediadores indígenas sirven a los designios europeos al reconstruir o inventar una versión "clásica" del pasado; véase el papel que desempeñó Bonifacio Xastri, "expert in local religious texts as well as having been their christian critic and commentator", junto a Nobili; Inés G. Zupanov, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*, Nueva Delhi, Oxford India Paperpacks, 1999, pp. 245, 244.

una esfera civil prehispánica, tolerable ya que era validada por la costumbre inmemorial, y el cúmulo de errores y supersticiones vinculados con la idolatría.

En la India, Roberto de Nobili se volvió uno de los paladines de esta *accommodatio* que implicaba que se descubrieran en el modo de vida, el pensamiento y la religión de los autóctonos, elementos compatibles con el cristianismo. A lo largo de su estancia en Madurai, en el corazón del país tamil,[40] el jesuita italiano elaboró una estrategia basada en su proximidad con las élites letradas y en su identificación personal con la casta de los brahmanes: adoptó su atuendo, su régimen alimentario, sus maneras de hablar y comportarse, al grado de rechazar que se le llamara *parangue*, es decir, a que se le confundiera con un puro y simple europeo.[41] Existían puentes entre las sociedades, al menos entre sus sectores más educados, y era necesario adoptarlos: el sánscrito era "el latín del país",[42] el grupo dominante de los brahmanes se manifestaba como el interlocutor nato de los jesuitas, y Nobili imaginaba que de la concepción brahmánica de la India podría obtener claves que abrieran el camino al diálogo y a las adaptaciones.

Entonces, con una audacia excepcional, el jesuita italiano se esfuerza por interpretar los textos brahmánicos en lugar de mandarlos a las tinieblas de la idolatría. Se pregunta incluso por categorías fundamentales del hinduismo como la del *dharma* en sus diversas acepciones.[43] Los esfuerzos del jesuita romano darán sus frutos, ya que obtendrá de Roma y de las autoridades religiosas de Goa que los neófitos puedan conservar una serie de signos distintivos: *linea* (hilo), *curumby* (mechón), *sandalum* (sándalo) y *lavatorias* (abluciones). Dichos signos debían considerarse como marcadores sociales y no como señales de idolatría.[44] Es verdad que en México y Perú, desde cerca de un siglo atrás, durante las grandes fiestas, la nobleza indígena había conservado el derecho de llevar sus suntuosos adornos prehispáni-

[40] V. Nayarana Rao, D. Schulman y Sanjay Subrahmanyam, *Symbols of Substance: Court and State in Nayaka Period of Tamil Nadu*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

[41] Zupanov, 1999, p. 5.

[42] *Ibid.*, p. 238.

[43] El *dharma* se aproxima a la noción de deber moral y religioso, uno de los cuatro objetivos que la literatura hindú tradicional asigna al hombre. S. Arokiasamy, S. I., *Dharma, Hindu and Christian According to Roberto de Nobili*, Roma, 1986; Joan Paul Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance, South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 341-343.

[44] *Ibid.*, p. 242.

cos de los que ni siquiera una pluma estaba, evidentemente, libre de referencias idolátricas.[45]

A diferencia de la Nueva España de Sahagún, la presión del medio no occidental sobre Nobili es constante e incontenible. El desafío de tener que integrarse a un mundo pagano sin jamás romper con su fe ni con las instituciones que deja atrás (Goa, Macao, Roma) es más intenso en la medida en que, allí donde Nobili se encuentra, las barreras —europeos, colegas jesuitas, autoridades eclesiásticas— no existen y el individuo sólo puede contar consigo mismo.[46] Ello significa que probablemente los escritos y las cartas de Nobili sólo dejen transparentar una versión teológicamente aceptable (para Roma y Goa) de su experiencia. Por la fuerza de las cosas, todo desbordamiento es censurado, cuando no es pura y simplemente rechazado. Así pues, hay que atenerse al discurso del jesuita, y ese discurso nos remite inevitablemente a los efectos de la globalización. Para unir los mundos, Nobili construye una visión brahmánica de la India sacando de los textos sagrados nociones que le son familiares —la existencia de un Dios único, la Trinidad— y proyectando lo que le enseñan sus informantes en los compartimentos *ready-made* que son la teología, la filosofía y la ética cristianas.[47] Nada que haga pasar nociones mayores del hinduismo al pensamiento jesuita. Si Nobili padeció interiormente turbaciones y revoluciones nada en apariencia lo trasluce y nada sobre el asunto nos ha llegado. Por el contrario, "la visión que Nobili da de los principios de la doctrina de Shiva se basa en un conjunto de traducciones simplificadas y se dirige, de todas maneras, más a desplegar las herramientas de la teología tomista y escolástica de la que Nobili dispone y su habilidad para reducir a su interlocutor al silencio que a captar su significación".[48] La globalización del pensamiento europeo era ineludible. Si intelectual e incluso afectivamente un Nobili o un Sahagún penetran muy hondo en las tradiciones que les hacen frente para convencerse de que los universos mentales son traducibles entre ellos, las conexiones que buscan sólo pueden operarse en sus condiciones y las de la monarquía, es decir, en los marcos que la escolástica y el cristianismo señalan.[49]

[45] Gruzinski, 1999, pp. 225-241. De igual forma que las autoridades españolas habían instigado la representación de los "cantares" cuyas palabra, música y gestos estaban llenos de reminiscencias paganas.

[46] Sólo hay una excepción, el jesuita que lo acompaña y que constantemente critica su comportamiento.

[47] Zupanov, 1999, p. 25.

[48] *Ibid.*, p. 155.

[49] Joan Paul Rubiés, 2000, p. 343, insiste en el aspecto subversivo del trámite que condujo a

De hecho, el ejemplo de la *accommodatio* también lo dio el jesuita Valignano en Japón.[50] A finales del siglo XVI, los jesuitas del Japón se interesaron mucho en las religiones y creencias del archipiélago.[51] El tratado de Luís Fróis selecciona una serie de elementos que él se empeña en oponer punto por punto al cristianismo sin, no obstante, caer en la caricatura y el panfleto. Por el contrario, la historia que redacta, y que sigue siendo el mayor monumento literario que un europeo haya consagrado al Japón del siglo XVI, no es benigna con las "sectas" del archipiélago. Algunas voces, sin embargo, intentaron conectar fragmentos de confucianismo con el cristianismo: el *Heike no Monogatari (Cuentos de Heike)* es la adaptación que un japonés convertido, el hermano Fabian, hace de un texto del siglo XIII. En él figuran máximas inspiradas en el confucianismo susceptibles de retomarse en los sermones. La traducción de las *Fábulas* de Esopo traspone el texto original —el roble y la caña originales se vuelven así la palmera y el bambú— y se arriesga a invertir ciertas moralejas para no herir la sensibilidad confuciana.[52] Estas conexiones son, sin embargo, excepcionales. En el *Myotei mondo*, el jesuita japonés Fabian opone la omnipotencia del Dios creador a la vacuidad del budismo, del sintoísmo y del confucianismo: "Todas las demás explicaciones cosmogónicas y todas las demás tentativas de relacionar la esperanza última de la humanidad se disipan frente a la supremacía del *fiat* divino".[53]

En Japón, el temor de ver a los letrados del archipiélago descubrir analogías entre el aristotelismo y sus propias tradiciones intelectuales frenó considerablemente la difusión del pensamiento del Estagirita, aunque éste no podía estar totalmente ausente de la enseñanza de los jesuitas. Ese miedo estaba justificado ya que los jesuitas renegados que, frecuentemente bajo tortura, eligieron el bando de sus perseguidores japoneses, se apresuraron a oponer los principios aristotélicos a las aberraciones del cristianis-

separar la esfera civil de la esfera religiosa una vez que se la transpone al cristianismo en lugar de aplicarla a las religiones paganas. La crítica anticatólica y anticristiana de la Ilustración abrevará de la experiencia pionera de esos misioneros: una vez más no son los sistemas conceptuales exteriores y diferentes los que renuevan el pensamiento occidental; por el contrario, son las aportaciones de los que siguen siendo sus más brillantes representantes.

[50] J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, Londres y Nueva York, 1993; Josef Franz Schutte, Institute of Jesuit Sources, S. I., *Valignano's Mission Principles for Japan*, 2. vols., Saint Louis, Routledge, 1980.

[51] George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1988.

[52] Proust, 2002, p. 10.

[53] Elison, 1988, p. 165.

mo. En la *Supercherería develada*, el ex jesuita portugués Christóvão Ferreira, que se volvió Sawano Chuan, subraya la continuidad entre la filosofía aristotélica y el pensamiento japonés:

> Antes del nacimiento de Jesucristo [...] vivía entre los bárbaros del Sur un gran sabio llamado Aristóteles que, analizando los comienzos del cielo y de la tierra, había señalado correctamente que el cielo y la tierra no tenían comienzo [...]; la categoría llamada sencilla, la de los existentes no compuestos —tierra, agua, fuego, aire y cielo—, concierne a seres no creados que en consecuencia no tienen comienzo ni fin; son el misterioso resultado de la conjunción del *yin* y el *yang*. Esto es evidente para todos. Explicarlo enseñando que hay un creador del cielo y de la tierra, el único señor que reina sobre todas las cosas, es simplemente una invención para dar una base a la religión Kirishitan [= cristiana].[54]

En otras palabras y para colmo de la paradoja, si hubo conexión de pensamientos, ésta operó contra los jesuitas y contra el cristianismo. Para que el aristotelismo entrara en relación con otros universos conceptuales, fue necesario, pues, que la mundialización ibérica se volviera contra sí misma y la relación de fuerzas se invirtiera.

Mientras que se rajaba la pared de cristal de la globalización y Aristóteles se "empalmaba" por fin con corrientes de pensamiento asiático, Japón exterminaba a sus cristianos, expulsaba a sus mestizos, se cerraba a los españoles y a los portugueses y rechazaba la occidentalización en su modalidad ibérica. También la Inquisición cambiaba de bando: ahora tocaba el turno a los japoneses de someter a los católicos a tormentos que podrían dar una lección a los inquisidores de México y de Goa. Cuando en 1639 un censor japonés descubrió que el almacén holandés de Hirado tenía una fecha cristiana —"Año 1639"—, a los comerciantes de la Compañía de las Indias Orientales se les obligó a derribar los edificios incriminados porque los japoneses veían en esa fecha una insoportable alusión a la religión de los "bárbaros del sur". ¿Hay que creer que el doble juego del cristianismo y de la dominación ibérica era el que bloqueaba el intercambio de pensamientos y aseguraba la hermeticidad de la esfera intelectual en todos los mundos de la monarquía católica?

[54] *Ibid.*, p. 298. Seguimos la traducción francesa de Jacques Proust, *La Supercherie dévoilée. Une réfutation du catholicisme au Japon au XVIIe siècle*, París, Chandeigne, 1998, pp. 66-67.

¿Falso encuentro?

A principios del siglo XVII, los jesuitas de China, en las fronteras de los imperios y de las filosofías, se entregaron a ejercicios aún más peligrosos que los de Bernardino de Sahagún o de Roberto de Nobili.[55] Cuando en 1576[56] Sahagún evoca la entrada de dos agustinos españoles a China, está persuadido de "que existe en los reinos de China [...] gente muy hábil, muy civilizada y de gran saber". China pasaba entonces por ser el objetivo último de la evangelización del mundo, un final del que América sólo habría sido una antecámara o una etapa en la marcha de la fe católica. ¿Podía Sahagún imaginar que a los jesuitas se les conduciría a penetrar todavía más adentro del pensamiento chino y que conocerían los mismos dilemas que él conoció?[57]

Una de las figuras más notables de este enfrentamiento es, sin lugar a dudas, el padre Matteo Ricci.[58] Llegado a China en 1589, el jesuita de Macerata se dedicó a vincular cristianismo y confucianismo, rechazando el budismo y el taoísmo. La empresa no dependía únicamente del conocimiento que Ricci había adquirido de las filosofías asiáticas. Se beneficiaba del apoyo de letrados chinos conversos, titulares de importantes puestos en la administración imperial: Xu Guanqi (1562-1633), Li Zhizao (1565-1630) y Yang Tingyun (1557-1627). Xu era primer gran secretario, un puesto codiciado en la China de los Ming.[59] Aunque la conversión de esos tres pilares de la primera Iglesia china no sólo fue una cuestión de índole intelectual o espiritual, parece que en ninguna otra parte la situación fue tan propicia para un transvase de las formas de pensamiento. Los esfuerzos de los jesuitas para aproximarse al pensamiento chino constituyen sin duda uno de los grados más elevados de comunicación y de intercambio intelectuales. ¿Desmienten la idea de que el edificio intelectual europeo es impermeable al exterior y, en consecuencia, no se mestizará?

China no parece anular lo que pudimos observar en la India o en Méxi-

[55] Horácio Peixoto de Araújo, *Os jesuitas no império da China. O primeiro século (1582-1680)*, Macao, Instituto Português do Oriente, 2000.

[56] Sahagún, 1977, III, p. 357.

[57] D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulú, University of Hawaï Press, 1994; *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Nueva York, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999.

[58] Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, París, Gallimard, 1982; D. E. Mungello, *The Rites Controversy. Its History and Meaning*, Steyler, Nettetal, 1994.

[59] Mungello, 1999, p. 14.

co. Los límites internos y externos de la empresa jesuita son bien conocidos. A largo plazo, dichos límites provienen de la actitud hostil de Roma ante estas avanzadas temerarias —la cuestión de los ritos terminará en descrédito de los jesuitas—, pero se deben sobre todo, y a pesar de las concesiones hechas y de las aproximaciones esbozadas, al fracaso del cristianismo en China. El rechazo del cristianismo está, en primer lugar, ligado a un problema de lengua y comunicación. A falta de términos propios para designar las ideas de ser y esencia, la sinización de los principios de la escolástica era una tarea imposible. El etnocentrismo chino hizo probablemente el resto: para los letrados del celeste imperio, la verdad sólo podía proceder de la tradición, el "único camino", lo inverso, si puede decirse, de la globalización ibérica. Pero el apostolado de los jesuitas también tenía sus propios atolladeros. El comportamiento de los miembros de la Compañía está profundamente condicionado por la Contrarreforma; siguen siendo sacerdotes del Señor en una China donde no se podía ser a la vez sacerdote y letrado.[60] Por último, y por encima de todo, el enganche que intentaron entre el pensamiento chino y el pensamiento occidental tropezó con las coacciones y los frenos que la globalización del pensamiento europeo impuso en todas partes. A primera vista, sin embargo, las habituales barreras se habían levantado de manera excepcional. Para que se adoptara el cristianismo Matteo Ricci comprende que es necesario pasar por la matriz confuciana, condición *sine qua non* de la ortodoxia en el sentido chino de la palabra *(zheng)*,[61] y acepta que la doctrina cristiana sea repensada por un público de letrados chinos: la fe se presenta como una de las piezas de un saber filosófico y enciclopédico del mundo, de un sistema en el que la cartografía, la matemática, la astronomía y la astrología también tienen su sitio y son ampliamente movilizadas para impresionar a los interlocutores chinos. Aunque la aproximación intelectual se produce, ésta se realiza esencialmente sobre la base de la relectura selectiva que Matteo Ricci hace del confucianismo. El jesuita lo adopta en la medida en que se reduce a una doctrina vacía de preocupaciones metafísicas y desprovista de un segundo plano cosmológico. Para hacerlo sólo retiene del confucianismo una versión antigua que corresponde a la época de Confucio (551/479 a. C.) y rechaza el neoconfucianismo que se había desarrollado a partir del siglo x.

Bajo la doble influencia del budismo y del taoísmo, la doctrina había adquirido entonces dimensiones cosmológicas y metafísicas al mismo tiem-

[60] Erick Zürcher, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, París, Juillard, 1990.
[61] Bailey, 1999, p. 87.

po que evolucionaba en una dirección aparentemente materialista y atea.[62] Los neoconfucianos insistían en un principio cosmológico fundamental, *taiji*, que engendraba al mundo de manera muy distinta del cristianismo, por procesos continuos y simultáneos de creación y corrupción.[63] Habían desarrollado el diagrama del principio último y supremo que resumía esos procesos distinguiendo las fuerzas contrarias y complementarias del *yin* y del *yang*: al dividirse, los dos principios provocaban una creciente diversidad antes de un regreso a la unidad y la repetición del ciclo.[64] Es evidente que todas esas ideas contradecían absolutamente la creencia en una creación *ex nihilo* tal y como aparece en el Génesis.

Por el contrario, el confucianismo, en la forma que Ricci resucitaba, aparecía despojado de sus dimensiones cosmológicas indefectiblemente susceptibles de entrar en conflicto con el cristianismo. La manera de ver de Ricci fue, por lo demás, abiertamente criticada y rechazada por los neoconfucianos, en particular la idea que hacía de *Tian* (el Cielo) un ser supremo y personal. En consecuencia, aunque hubo apertura, ésta fue selectiva y se apoyó sustancialmente en una interpretación discutible del pensamiento chino. Ricci pretendía separar a Confucio de una serie de interpretaciones que supuestamente habían corrompido su pensamiento. El proceso terminará por desembocar en la creación de un concepto, el confucianismo,[65] y de un nombre, Confucio. El "confucianismo" desempeña, pues, un papel de mediador entre China y el cristianismo de los jesuitas. Pero postula la existencia de una discontinuidad en la tradición filosófica china. Ahora bien, nada semejante se había producido en el pasado de China.

El intento de los jesuitas explota otro elemento chino: el sincretismo propio del periodo Ming, que había facilitado en el pasado las aproximaciones entre confucianismo, budismo y taoísmo. Los jesuitas desvían ese sincretismo en favor del cristianismo, con la idea de que tome el lugar del budismo y del taoísmo.[66] ¿Se puede, en esas condiciones, hablar de una permeabilidad del pensamiento europeo al pensamiento chino? Más bien se leería una filtración y una manipulación de este último que terminan por modificar su contenido y su historia. Parece que la globalización intelectual sólo toma del exterior lo que puede recuperar a sus propias matrices, y sólo

[62] Mungello, 1999, p. 74.

[63] Bajo la influencia de pensadores como Zhou Dunyi (1017-1073) y Zhu Xi (1130-1200).

[64] *Ibid.*, p. 39.

[65] Los chinos hablan de "enseñanzas letradas", *Ru Jiao*, Mungello, 1999, p. 73. El nombre latinizado Confucius aparece en Europa en 1687 en el *Confucius Sinarum Philosophus*.

[66] Mungello, 1999, p. 16.

adopta elementos extranjeros cuando le permiten reencontrar su propia imagen. Por último, este resquicio no se dio en el seno de la monarquía católica y ni siquiera en sus periferias. La apertura intelectual que Ricci o Nobili manifiestan es también el fruto táctico de circunstancias y de una relación de fuerzas eminentemente desfavorable a los jesuitas y al cristianismo. A diferencia de América, de África y también de la India, China sólo deja a la Compañía un ínfimo margen de maniobra.

Tentativas abortadas

Los conversos mexicanos, chinos y tamules asumieron probablemente un papel esencial en esas aproximaciones y falsos encuentros. En China, el apoyo de los letrados conversos resulta indispensable para las diversas manipulaciones que giran alrededor de un confucianismo jesuita: Xu Guanqi sostendrá que el cristianismo debe "completar al confucianismo y suplantar al budismo".[67] Durante mucho tiempo, letrados conversos y misioneros colaboraron para poner de relieve las semejanzas reales o virtuales entre cristianismo y confucianismo. Pero, ¿no intentaron otros conversos, por su lado, al margen de la Iglesia, enlazar pensamientos y mitologías?

Los frescos que adornan los claustros de México demuestran que los pintores indios multiplicaron, con notable fortuna pictórica, las asociaciones intelectuales más audaces. Se han podido medir la profundidad y el interés de las aproximaciones que sus pinceles se arriesgan a mostrar. En todo caso dan testimonio de un pensamiento mestizo que se expande fuera de la esfera de la globalización, en los confines de la occidentalización y de la evangelización. Pero fuera de la burbuja occidental no hay ninguna mundialización: las desconcertantes y sutiles alianzas que proponen los *tlacuilos* de Puebla están destinadas a quedar para siempre localizadas, atadas a las paredes de la Casa del Deán antes de desaparecer bajo el polvo y la cal. Un destino semejante se reserva a los frescos de los conventos cuyas innovaciones estéticas y conceptuales dormitaron durante siglos.[68] En la misma época, letrados indios y mestizos intentan hallar en las tradiciones amerindias unos rasgos que concuerden con el cristianismo. Tal es el caso del monoteísmo que mestizos mexicanos como Pomar y luego Alva Ixtlilxóchitl intentan hallar en el pasado de Texcoco para enganchar mejor el pensa-

[67] *Ibid.*, p. 17; *Bu Ru yi Fo.*
[68] Gruzinski, 1994.

miento de sus antepasados paganos con el cristianismo y la filosofía europea: el rey Nezahualcóyotl habría sido un espíritu superior a Platón y a los filósofos, habría tenido la presciencia de la existencia del creador del cielo y de la tierra, y de un único Dios autor de las cosas visibles e invisibles.[69] Dichas aproximaciones se operan también al precio de relecturas, selecciones y reinterpretaciones. No por ello dejan de ser obra de letrados que conocen los dos mundos y que habrían podido abrir el camino a asociaciones más sabias. Estrictamente localizados, no tenían ninguna oportunidad de que se les escuchara en otras zonas del orbe. Hubo que esperar a la segunda mitad del siglo XX para que nos interesáramos en las "visiones de los vencidos".

Sería muy absurdo reprochar hoy en día a Antonio Rubio el no haberse abierto a las sabidurías indias como en la misma época Matteo Ricci lo hacía en China. Mientras los Durán y los Sahagún se habían consagrado a recoger y salvar trozos enteros de saberes indígenas, el triunfo de los españoles en sus reinos del Nuevo Mundo incitaba a pasar esos saberes por pérdidas y ganancias. La conquista española había hecho tan bien las cosas que la cuestión ni siquiera se planteaba. La globalización del espíritu podía desplegarse sin obstáculos, y los pensadores de la universidad al igual que los pintores manieristas llevarían a cabo su tarea al abrigo de cualquier interferencia o con otras formas de expresión o de pensamiento.

[69] Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I, p. 405.

Epílogo
DE *MATRIX* A CAMÕES

> Siendo acostado en el dorado lecho,
> do a la imaginación se da más puerta,
> revolviendo contino allá en el pecho
> de su oficio real la deuda cierta,
> sueño ocupó sus ojos mas no ha hecho
> lo mismo al corazón que estaba alerta,
> y luego que cansado se adormece
> Morpheo en varias formas le aparece.
> Aquí se le figura que subía
> tanto que toca a la primera esfera,
> donde delante varios mundos vía.
>
> CAMÕES,
> *Los Lusiadas*, canto IV, 68

Tanto en la monarquía como más allá de las fronteras,[1] los mesianismos y los milenarismos flotan sobre las cuatro partes del mundo. La Península posee sus mesianismos oficiales, más o menos resonantes, vinculados a la persona de los soberanos ibéricos. A lo largo del siglo XVI, estas ideas circulan alrededor de Manuel, rey de Portugal, del emperador Carlos V y también de su hijo Felipe II. En las filas de las órdenes monásticas, los franciscanos cultivan una tradición milenarista de origen medieval que se propaga por América siguiendo los pasos de su apostolado.[2] Mesianismos y milenarismos se cruzan también bajo la pluma de los monjes y de los poetas que se preguntan por el destino de la monarquía. En la Nueva España se expresan ardientemente en Gerónimo de Mendieta y, de manera más circunspecta, en su cofrade Juan de Torquemada; en Asia adquieren un giro épico y

[1] Véase el capítulo XVI.

[2] Alain Milhou, "Apocalypticism in Central and South American Colonialism", en *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. III, ed. por Stephen J. Stein, Nueva York, The Continuum Publishing Company, 1998, pp. 3-35.

grandioso con Luis de Camões, y en Europa Tomasso Campanella alimenta con ellos su prosa filosófica y triunfalista.[3]

Al margen de esas posturas surgen otros milenarismos contestatarios y clandestinos. Unos se deslizan en las profecías rimadas del zapatero Bandarra que los medios populares propagan por toda la península ibérica; otros abrazan las expectativas que suscita el retorno del rey Sebastián, desaparecido misteriosamente en su demencial cruzada marroquí. A ello se agregan los movimientos proféticos que dirigen indios y mestizos del Nuevo Mundo, en la región de Salvador de Bahia, en los Andes, con el Taki Onkoi, o detrás de los hombres-dioses de México.[4] En una época de mundialización, mesianismos y milenarismos no sólo arrastran en su torbellino a súbditos y vencidos de la monarquía católica. También las tierras del Islam, el Imperio otomano, la Persia sasánida y la India del Gran Mogol abrigan esperanzas y obsesiones que dan a las expectativas milenaristas y a los sueños de dominio universal un alcance casi planetario.[5] Ni siquiera el Japón del sogún Hideyoshi está al margen de las profecías.

Después de haber dado la vuelta al mundo en el siglo XVI, parece que estas ideas reaparecen hoy en el corazón de la producción cinematográfica estadunidense. Desde finales del siglo pasado, los estudios californianos difunden películas donde se mezclan ciencia-ficción, efectos especiales y apocalipsis. Dos grandes trilogías, en particular *Matrix* y *Terminator*, ponen en escena a héroes encargados, por una oscura Providencia, de combatir el Mal encarnado en las máquinas asesinas de *Terminator* o en el sistema informático de *Matrix*. Es fácil culpar de estas fantasías a la industria de la diversión o imaginar que esas trilogías reciclan materiales usados hasta el cansancio. En realidad muchos elementos vinculan a *Matrix* y a *Terminator* con la tradición mesiánica occidental. Las dos series desarrollan intrigas orientadas de principio a fin a la salvación o liberación de la humanidad: en cada una de ellas, a un Elegido, nacido de una madre predestinada *(Terminator)*, se le confía la misión de proteger a la humanidad futura o a la ciudad-santuario, Sión *(Matrix)*. No sólo la importancia de los sueños *(Terminator)* y de las revelaciones (el oráculo de *Matrix*), sino también la inclusión de detalles aparentemente secundarios, como el nombre de la nave en la que viaja Neo, *Nabucodonosor*,

[3] John Leddy Phelan, *El reino milenario de los franciscanos del Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1992; Adriano Prosperi, *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa, Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1999.

[4] Vainfas, 1995; Serge Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale, XVIe-XVIIIe siècles*, París, Éditions des Archives contemporaines, 1985.

[5] Subrahmanyan, 2001.

recuerdan la gran saga mesiánica y milenarista judeocristiana.[6] Adornados con los oropeles virtuales de nuestra época, he ahí, de regreso entre nosotros, ideas y creencias profundamente arraigadas en la historia occidental. Según uno de los más altos especialistas en estas cuestiones, Norman Cohn, mesianismos y milenarismos se cuentan entre las corrientes de ideas que más han influido en el pensamiento occidental antes de la aparición del marxismo.[7] Pero estos antecedentes históricos no explican por qué *Matrix* y *Terminator* tienen tal éxito planetario, ni qué sentido conviene darles.

En el siglo XVI, mesianismos y milenarismos inculcan visiones globales del mundo y de su futuro: un mensaje que no puede dejar indiferente a una época que oscila brutalmente entre la escala local y la escala planetaria. Al difundir un imaginario intercontinental, abierto a muchas interpretaciones, esas creencias aproximan a los hombres al momento en el que otros vínculos, de cualquier clase, se anudan entre las cuatro partes del mundo. De Bahia a Agra, de México a Venecia, las situaciones y reacciones más diversas logran expresarse en los movimientos mesiánicos y milenaristas. De ellas existen versiones oficiales o clandestinas, mestizas o globalizadas, europeas, amerindias o asiáticas, cristianas o musulmanas. Todas ellas, en el contexto del siglo XVI y de la mundialización ibérica, se esfuerzan por construir unos imaginarios que den cuenta de los trastornos del planeta, justificando apetitos hegemónicos universales o alentando veleidades locales de independencia.

Hoy en día, *Matrix* y *Terminator* explotan las mismas creencias de las que globalizan una enésima versión. En todas las pantallas del orbe se proyecta la titánica escena del combate del Elegido contra las fuerzas del Mal. Ayudados por innumerables aliados, al manipular el frío totalitarismo que destila la globalización, las prensas y los estudios estadunidenses condicionan al espectador.[8] El imaginario hollywoodense impone una interpretación elemental del destino de los hombres y reafirma la omnipotencia del héroe (estadunidense) en el seno de una visión maniquea y predestinada de la historia del mundo. La aparente diversidad de *Matrix*, sugerida en los préstamos tomados del budismo, del cine asiático o del *Mago de Oz*, es sólo un barniz proyectado sobre una base occidental, uno de esos mestizajes

[6] La Biblia nos narra que ese rey de Babilonia tuvo un sueño en el que se le revelaba la sucesión de los imperios.

[7] Norman Cohn, *En pos del milenio*, Barcelona, Barral, p. 115. En particular las corrientes nacidas del pensamiento de Joaquín de Fiore.

[8] Jonathan Rosenbaum, *Movie Wars. How Hollywood and the Media Conspire to Limit What Films We Can See*, Chicago, A Cappella Books, 2000.

superficiales que descentran lenguajes y referencias para universalizarlos mejor. Así como la globalización ibérica nunca se anuncia como un mensaje imperial, la globalización contemporánea no se presenta como la ideología oficial de la mundialización estadunidense. La industria hollywoodense se limita a crear el vacío a su alrededor eliminando las imágenes que pudieran dar otro sentido a un mundo distinto del suyo.

¿Qué cosa viviente subsiste fuera del invernadero globalizado donde, semana tras semana, los estudios californianos sumergen a los espectadores de todo el planeta? Un puñado de creaciones locales que, al diversificar los puntos de vista y entrecruzar estilos y tradiciones cinematográficas, resisten, como otras tantas parábolas, a la estandarización del espectáculo y de los imaginarios. Esas creaciones van desde los apocalipsis japoneses sin mesías (*Kairo*, de Kiyoshi Kurosawa) hasta los fines del mundo taiwaneses sin héroes, que se ahogan bajo lluvias torrenciales (*The Hole*, de Tsai Ming Liang). Esas creaciones alternan los regresos destructores del pasado mexicano (*Amores perros*, de Alejandro González Iñárritu) con la brutal desmitificación de lo "local" imperial y de sus imposturas en el fondo de un poblado perdido en la montaña californiana (*Dogville*, de Lars von Trier).

La globalización hollywoodense se las ingenia para desactivar las conexiones que se establecen fuera de ella, ya sea que conecten Hong Kong con Buenos Aires, en *Happy Together*, de Wong Kar Wai; Lisboa con San Petesburgo, en *Père, fils*, de Alexandre Sokurov, o Taiwán y París, en *Et là bas, quelle heure est-il?*, de Tsai Ming Laing. Así como en la época de la monarquía católica, la globalización hollywoodense tampoco avanza mediante prohibición o censura manifiesta. Le basta paralizar la difusión de obras de otros sitios o esterilizar a los cineastas extranjeros atrapándolos en su dorada esfera, ya se llamen Paul Verhoeven, John Woo, Tsui Hark, Ringo Lam o Ang Lee.

Discreta, sin programa fijo, sin efectos inútiles, agazapada tras las manifestaciones más ruidosas de la mundialización; cubierta por los estruendos de la occidentalización y los estallidos de resistencia que puede desencadenar, la globalización de hoy hace pasar como natural, ineluctable y universal lo que sólo es la dominación de una parte del mundo sobre el otro. Armada con el prestigio del cuerpo aseptizado, blandiendo lo ineluctable de las tecnologías de punta, el internet y el celular, o desplegando los encantos de la diversión,[9] la globalización se siente tanto más segura cuanto que paraliza las reacciones o desbarata los contrafuegos.

[9] Hollywood, Globo, Televisa y otras industrias televisivas.

La mundialización norteamericana no es la heredera de la mundialización ibérica. Está aparentemente muerta desde hace mucho tiempo, terminó por sofocarse al perder el marco planetario que le ofrecía la monarquía católica. A partir de la década de 1630 y de manera confusa, la crisis financiera y política de España, las revueltas de Portugal y de Cataluña, el levantamiento de Nápoles, los victoriosos asaltos de Francia y de los Países Bajos, el cierre de Japón a los ibéricos, el ascenso de los Estados-naciones, se ligaron para dislocar la unión de las dos Coronas.[10] La quiebra de la monarquía católica, que ocurrió entre Lisboa, Rocroi y Nagasaki, es también el fracaso de la mundialización ibérica, pero sus rastros distan mucho de haber desaparecido por completo. Tanto los triunfos del culto mexicano a la Virgen de Guadalupe en Estados Unidos como la exuberancia de la fiesta de la Virgen de Belém dan una espectacular demostración de ello.

En una asombrosa síntesis, paradigma amazónico de nuestro tiempo y vestigio de otra época, el *Círio da Virgem*, de octubre de 2001, reunió la mayor parte de las cuestiones que hemos querido ubicar en el núcleo de este largo viaje. Entre mulatos, mestizos, *caboclos* y blancos pobres, las muchedumbres mezcladas de Belém do Pará exorcizan la amenaza de la guerra sacando sus esperanzas de gestos y creencias de la época portuguesa. Durante ese periodo, los grandes urubúes negros planean por encima de la procesión. Los buitres de la Amazonia acechan el fervor popular y la exuberancia de los mestizajes de la calle para recuperar lo que les servirá de pitanza. No lejos de allí, en el silencio de los muelles renovados, mudos centinelas de la globalización contemporánea, resuena la arrogante y triunfalista musiquita de un Bernardo de Balbuena que pasa por Belém do Pará:

> ¿Quién jamás supo aquí de día malo
> teniendo qué gastar? ¿Quién con dineros
> halló a su gusto estorbo ni intervalo?
> ¡[...] que es muy justo
> que el que [de] este [mundo] goza de otro no se acuerde![11]

[10] La progresiva uniformación de las estructuras del Estado no favorecía a las grandes "monarquías compuestas", en John H. Elliott, "A Europe of Composite Monarchies", *Past and Present*, núm. 137, noviembre de 1992, pp. 48-71; Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación*, Lovaina, Leuven University Press, 2001.

[11] Balbuena, 1990, pp. 76, 83.

CRONOLOGÍA

	Europa	América		Asia	África
1492		Cristóbal Colón descubre América	1482		Los portugueses en la desembocadura del Congo
1494	Tratado de Tordesillas		1497	Vasco de Gama en India	
1500		Cabral en Brasil	1501		Inicio de la trata de negros hacia América
1517	Rebelión de Lutero		1503	Los portugueses ocupan Cochin	
1519	Carlos V, rey de los romanos	Conquista de México	1507	Los portugueses toman Ormuz	Alfonso, rey del Congo
1519/22	Vuelta al mundo de Magallanes		1510	Los portugueses toman Goa	
1527	Nacimiento de Felipe II Saqueo de Roma		1516		El sultán Salim I conquista Egipto
1532		Pizarro conquista el Perú	1517	Los portugueses en Cantón	
1535		Antonio de Mendoza, virrey de la Nueva España	1520		Henrique, hijo del rey del Congo, obispo de San Salvador
1542		"Nuevas leyes"	1524	Babur invade el Punjab	
1545	Concilio de Trento	Descubrimiento de las minas de Potosí	1526	Babur en Delhi, "emperador del Indostán"	
1546		Los jesuitas en Brasil	1535		Carlos V toma Túnez

1551	Debate Sepúlveda-Las Casas	Universidad de Lima
1556	Muerte de san Ignacio de Loyola	
	Llegada al trono de España de Felipe II	
1559	Tratado de Cateau-Cambrèsis	
1561	Madrid capital	
1563	Primera piedra de El Escorial	
1566	Revuelta de los Países Bajos	
1568		Francisco de Toledo, virrey del Perú
1571	Batalla de Lepanto	
	Revuelta de los moriscos	
1572	San Bartolomé	Ejecución de Túpac Amaru
1576	Saqueo de Amberes	
1578	Muerte de Sebastián de Portugal	
1579	Formación de las Provincias Unidas	
1580	Felipe II se apodera de Portugal	

1542	Los portugueses en Japón	
1548		Los jesuitas en Marruecos y en el Congo
1552	Muerte de san Francisco Xavier	
1556	Akbar, Gran Mogol	
1557	Los portugueses en Macao	
1563		Sartsa Dengel, emperador de Etiopía
1566	Muerte de Solimán el Magnífico	
1573	Wanli, emperador de China	
1575		Los portugueses en Angola
1578		Derrota de los portugueses en Ksar el-Kebir
1582	Hideyoshi, sogún	
1587	Chan Abbas, el Grande, amo de los persas	
1591		Hundimiento del imperio Songhay
1598	Ieyasu, amo del Japón	
1605	Jahangir, Gran Mogol	

	Primera edición de los *Ensayos* de Montaigne	
1582		Tercer Concilio de Lima
1588	La Armada Invencible	
1589	Asesinato de Enrique III	Luis de Velasco, virrey de Nueva España
1592		Revuelta de Quito
1594	Enrique IV entra en París	
1598	Alberto e Isabel, príncipes soberanos de los Países Bajos	
	Muerte de Felipe II	
1603	Muerte de Isabel de Inglaterra	
1610	Asesinato de Enrique IV	
1611		Extirpación de las idolatrías en los Andes
1614		Francisco de Borja, virrey del Perú
1624		Sublevación de México
1630		Los holandeses en Pernambuco
1643	Batalla de Rocroi	

	Tokugawa Hidetada, sogún	
1621		Los holandeses en Goré
1622	Chah Jahan toma Ormuz	
1623	Mourad IV, sultán	
1629	Chah Jahan, "el rey del mundo"	
1644	Llegada al trono de los Quing	

BIBLIOGRAFÍA

Siglas

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla
AGN: Archivo General de la Nación, México
BAE: Biblioteca de Autores Españoles
BNL: Biblioteca Nacional, Lisboa
CEHSMO: Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano
CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
EDUSP: Editora da Universidade de São Paulo
FCE: Fondo de Cultura Económica, México
IMSS: Instituto Mexicano del Seguro Social
PUF: Presses Universitaires de France
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México

En relación con la América española y Brasil remitimos a las bibliografías contenidas en Bernard y Gruzinski, 1996 y 1999.

Fuentes

Acosta, Cristóbal, *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias orientales*, Burgos, Martín de Victoria, 1578.
Acuña, Cristóbal de, *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, Madrid, Imprenta del Reino, 1641.
Almada, André Álvares de, *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde, feito pelo capitão André Álvares d'Almada, Ano de 1594*, ed. António Luís Ferronha, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994.
Almeida, Manuel Pires de, *Poesia e pintura ou pintura e poesia*, ed. Adma Muhana, São Paulo, EDUSP, 2002.
Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica mexicáyotl*, trad. directa del náhuatl de Adrián León, México, UNAM (1609), 1975.

Arenas, Pedro de, *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, Henrico Martínez, 1611.

Balbuena, Bernardo de, *El Bernardo*, ed. Noé Jitrik, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

———, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, México, Porrúa [1604], 1990.

Barco Centenera, Martín del, *Argentina y conquista del Río de la Plata* [Pedro Crasbeeck, 1602], Buenos Aires, Teoría, 1999.

Bierhorst, John (ed.), *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

Brandão, Ambrósio Fernandes, *Diálogos das grandezas do Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1997.

Braun, Georg, y Frans Hogenberg, *Civitates orbis terrarum*, Colonia, 1575-1583, 6 vols.

Brito, Bernardo Gomes de, *História trágico-marítima*, ed. Ana Miranda y Alexei Bueno, Río de Janeiro, Lacerda Editores / Contraponto, 1988.

Camões, Luís de, *Les Lusiades, Os lusiadas*, trad. Roger Bismut, París, Robert Laffont, 1996. [Para el texto en español se utilizó: Camões, Luis de, *Los Lusiadas*, ed. Nicolás Extremera y José Antonio Sabio, trad. de Benito Caldera, Madrid, Catédra, 1986.]

Campanella, Tommaso, *La Città del Sole*, ed. Franco Strazzulo, Nápoles, Franco di Mauro, 1993. [Hay traducción al español: *La imaginaria Ciudad del Sol*, tr. de Agustín Mateos, en Tomás Moro *et al.*, *Utopías del Renacimiento*, est. prel. Eugenio Ímaz, México, FCE (Colección Popular, núm. 121), 2005, pp. 141-231.]

———, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed. Germana Ernst, París, PUF (1598), 1997. [Traducción al español: *La monarquía hispánica*, trad. del latín, intr. y notas de Primitivo Mariño, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.]

Capaccio, Giulio Cesare, *Il forastiero. Dialogi* [Gio. Domenico Roncagliolo, 1634], ed. Franco Strazzulo, Nápoles, Franco di Mauro, 1993.

Cárdenas, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Ángeles Durán, Madrid, Alianza, 1988.

Carletti, Francesco, *Ragionamenti di F. Carletti fiorentino sopra le cose da lui vedute...*, [Florencia, L. Magalotti, 1701], ed. P. Collo, Turín, Einaudi, 1989.

Castro, Fernando de, *Crónica do Vice-Rei D. João de Castro*, ed. Luís de Albuquerque y Teresa Travassos Cortez da Cunha Mato, Tomar, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, México, Antonio de Espinosa, 1560.

Chimalpahin, Cuauhtlehuanitzin (Domingo Francisco de San Antón Muñoz), *Diario*, paleogr. y trad. de Rafael Tena, México, Conaculta, 2001.

———, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, paleogr. y trad. de Rafael Tena, México, Conaculta, 1998.

———, *Octava relación: obra histórica*, intr., est. prel., versión y notas de José Rubén Romero Galván, México, UNAM, 1983.

———, *Primer Amoxtli Libro. 3ª Relación de las diferentes historias originales*, est. prel., paleogr., trad., notas, repertorio y apéndice de Victor M. Castillo F., México, UNAM, 1997.

———, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleogr., trad. del náhuatl e intr. Silvia Rendón, pref. de Ángel María Garibay, México, FCE, 1965.

———, *Séptima relación de las diferentes historias originales*, ed. Josefina García Quintanilla, México, UNAM-IIH, 2003.

Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*, intr. de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa, 1963.

Couto, Diogo do, *Década quarta da Asia*, 2 vols., ed. Maria Augusta Lima Cruz, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1995-1999.

———, *O soldado prático*, ed. Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988.

Descripción del arzobispado de México hecha en 1570, México, José Joaquín Terrazas e Hijas, 1897.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1968, tomo II, p. 362.

Díaz de Guzmán, Ruy, *La Argentina*, noticia preliminar de Enrique de Gandía, Madrid, Historia, 1986.

Donelha, André, *Descrição da Serra Leõa e dos Rios de Guiné e de Cabo Verde*, ed. Avelino Teixeira da Mota *et al.*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1977.

Dorantes de Carranza, Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, México, Jesús Medina Editor [1604], 1970.

Cruz, Gaspar da, *Tratado das coisas da China*, ed. Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Cotovia, 1997.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme,* México, Porrúa, 2 vols. [1579-1581], 1967.

Escalante, Bernardino de, *Discurso de la navegación*, Sevilla, Viuda de Alonso Escrivano, 1577.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias,* ed. Juan Pérez de Tudela y Bueso, Madrid, BAE, núms. 117- 12, [1574, 1557], 1959, 5 vols.

———, *Singularités du Nicaragua,* ed. Louise Bénat Tachot, París, Chandeigne, Université de Marne-la-Vallée, 2002.

Fernández de Quirós, Pedro, *Descubrimiento de las regiones australes,* ed. Roberto Ferrando Pérez, Madrid, Dastin, 2000.

Fróis, Luís, *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais,* trad. Xavier de Castro y Robert Schrimpf, presentación de José Manuel Garcia, París, Chandeigne, 1993.

———, *Kulturgegensätze Europa-Japan, 1585, tratado em que se contem muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão,* Tokio, Sophia Universität (Monumenta Niponia, núm. 15), 1955.

Gage, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales,* intr. y ed. de Elisa Ramírez Castañeda, México, FCE / SEP, 1983. ["Nouvelle relation des Indes occidentales", en *Voyage dans la Nouvelle-Espagne, 1676,* París, Ginebra, Slatkine, 1979.]

Galvão, Antonio, *Tratado dos descobrimentos,* Porto, Livraria Civilização [1563], 1987.

García, Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México,* México, Porrúa, 1974.

García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Colección de documentos para la historia de México,* México, Porrúa, 1971, 2 vols.

González de Eslava, Fernán, *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas,* ed. crítica, intr., notas y apéndices de Margit Frenk, México, El Colegio de México, 1989.

González de Mendoza, Juan, *Historia del gran reino de la China,* Madrid, Miraguano y Polifemo [1585], 1990.

Goodrich, Thomas D., *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana,* Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España,* México, Porrúa [1624], 1985.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, trad. y análisis textual del quechua de Jorge L. Urioste, México, Siglo XXI, 1980, 3 vols.

Hernández, Francisco, "Historial natural de Nueva España", en *Obras completas*, México, UNAM, 1959, vols. II y III.

Holanda, Francisco de, *Da pintura antiga*, ed. Ángel González Garcia, Lisboa, Casa da Moeda [1548], 1983.

Illustrated Catalogue of Tokyo National Museum, Kirisitan Objects, Christian Relics in Japan 16th-19th Century, Tokio, Tokyo National Museum, 2001.

Imagens do Oriente no século XVI. Reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense, ed. Luís de Matos, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM [1555-1559], 1967, 2 vols.

Las Cortes, Adriano de, *Viaje de la China*, ed., intr. y notas de Beatriz Moncó Rebollo, Madrid, Alianza, 1991.

Llanos, Bernardino de, *Institutionum poeticarum liber*, México, Henrico Martínez, 1605.

León Pinelo, Antonio de, *Epitome de la Biblioteca oriental i occidental, nautica i geográfica*, Madrid, Juan González, 1629.

Lisboa, Cristóvão de, *História dos animaes e arvores do Maranhão*, ed. Jaime Walter, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

López de Gómara, Francisco, *Historia de las Indias y conquista de México*, Barcelona, Obras Maestras [1552], 1965.

López Medel, Tomás, *De los tres elementos. Tratados sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, ed. y est. prel. de Berta Ares Queija, Madrid, Alianza [1570], 1990.

López de Velasco, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias*, ed. Marcos Jiménez de la Espada, est. prel. de María del Carmen González Muñoz, Madrid, Atlas (BAE, 248), 1971.

Loyola, Martín Ignacio de, *Viaje alrededor del mundo*, ed. J. Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, Historia 16, 1989.

Martin, Heinrich; véase Martínez, Henrico.

Martínez, Henrico, *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, escrita e impresa por Henrico Martínez, est. intr. de Francisco de la Maza, apéndice bibliográfico de Francisco González de Cossío, México, Conaculta [1606], 1991.

Mastrilli, Marcelo Francisco, *Relaçam de hum prodigioso milagre,* ed. Manuel de Lima, Lisboa, Biblioteca Nacional [Rachol, 1636], 1989.

Mendoza, Lorenço de, *Suplicación a su magestad... en defensa de los Portugueses,* Madrid, 1630 (BNL).

Monardes, Nicolás Bautista, *Dos libros, el uno que trata de todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina, y el otro que trata de la Piedra Bezaar y de la Yerva Escuencora,* Sevilla, 1545.

———, *Herbolario de Indias,* edición establecida por Ernesto Denot y Nora Satanowsky, presentación y comentarios de Xavier Lozoya, México, IMSS, 1992.

Morales Ramírez, Pedro, *Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús,* ed., intr. y notas de Beatriz Mariscal Hay, México, El Colegio de México, 2000.

Morga, Antonio de, *Sucesos de las islas Filipinas* [México, Geronymo Balli, 1609], Madrid, Polifemo, 1997.

Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León,* México, Robredo [1605], 1940.

Motolinía, Toribio, *Memoriales,* ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM [1541], 1971.

Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI, Tlaxcala,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

Ordóñez de Ceballos, Pedro, *Viaje al mundo hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Cevallos* [Luis Sánchez, Madrid, 1614], Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

Oré, Luis Jerónimo de, *Relaciones de la vida y milagros de San Francisco Solano,* ed., pról. y notas de Noble David Cook, Perú, Pontificia Universidad del Perú, 1998.

Orta, Garcia da, *Colóquios dos simples e drogas da Índia,* 2 vols., ed. Conde de Ficalho, Lisboa [Goa, 1536], Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1891-1895.

Otte, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616,* pról. de Ramón Carande y Thovar, México, FCE, 1993.

Paso y Troncoso, Francisco del (ed.), *Epistolario de Nueva España 1505-1818,* vol. 10, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1940.

Pereira, Galeote, *Algumas cousas sabidas da China,* intr., modernización del

texto y notas de Riu Manuel Loureiro, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

Pinto, Fernão Mendes, *Peregrinação* [Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1614], transcripción de Adolfo Casais Monteiro, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1998.

Ribadeneyra, Marcelo, *Historia de las islas del archipiélago y reynos de la Gran China, Tartaria, Cucuchinchina, Malaca, Siam, Camboxa y Iappon*, Barcelona, Gambreil Graells y Giraldo Dotil, 1601.

Saavedra Guzmán, Antonio de, *El peregrino indiano*, est. intr. y notas de José Rubén Romero Galván, México, Conaculta [1599], 1989.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Porrúa [1582], 1977.

———, *Florentine Codex, Book 6 Rhetoric and Moral Philosophy*, ed. Charles E. Dibble y Arthur J. O., Santa Fe, Anderson, School of American Research and the University of Utah, 1969.

San Agustín, Gaspar de, *Conquistas de las islas Filipinas: 1565-1615*, ed., intr., notas e índices de Manuel Merino, Madrid, CSIC, Instituto "Enrique Flores", Departamento de Misionología Española, 1975.

Sande, Duarte de, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana*, ed. Américo da Costa Romalho, Macao, Fundação Oriente [1590], 1997.

Santo Thomas, fray Domingo de, *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru* [Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1560], transliteración y estudio de Rodolfo Cerrón-Palomino, Madrid, Cultura Hispánica, 1994.

Santos, João dos, *Etiópia oriental* [Manuel de Lyra, Évora, 1609], edit. Luís de Albuquerque, Lisboa, Biblioteca da Expansão Portuguesa, 1989.

Sarmiento de Gamboa, Sergio, *Los viajes al estrecho de Magallanes*, intr., trad. y notas de María Justina Sarabia Viejo, Madrid, Alianza, 1988.

Silveira, Francisco Rodrigues, *Reformação da milícia e governo do estado da India oriental*, ed. de Benjamin N. Teensma, Luis Filipe Barreto y George Davison Winius, Lisboa, Fundação Oriente, 1996.

Souza, Gabriel Soarez de, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, ed. Francisco Adolfo de Varnhagen, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2000.

Suárez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, ed. Federico Gómez de Orozco, México, SEP [1589], 1949.

Sylveira, Simão Estácio de, *Relação sumaria das cousas do Maranhão*, ed.

Darcy Damasceno, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976, pp. 99-100 (*separata* de *Anais da Biblioteca Nacional*, Río de Janeiro, vol. 94, 1974, pp. 97-103).

Tapeçarias de D. João de Castro, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.

Teixera, Bento, *Prosopopéia*, Lisboa, António Alvares, 1601.

Torquemada, Juan de, *Monarquia indiana*, 7 vols., ed. Miguel León-Portilla, México, UNAM [1615], 1977.

Vainfas, Ronaldo (ed.), *Confissões da Bahia. Santo Oficio da Inquisição de Lisboa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

Valadés, Diego, *Retórica cristiana*, ed. Esteban Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, trad. de Tarcisio Herrera Zapién, México, FCE, [1579] 2003.

Vasconcelos, Luís Mendes de, *Do sítio de Lisboa. Diálogos*, ed. José da Felicidade Alves, Lisboa, Livros Horizonte [1608], 1990.

Villalobos, Arias de, "Canto intitulado Mercurio", en *Obediencia que México (...) dio a Philippe IV*, México, Diego Garrido, 1623.

Vivero, Rodrigo de, *Du Japon et du bon gouvernement de l'Espagne et des Indes*, trad. y presentación de Juliette Monbeig, prefacio de Fernand Braudel, París, SEVPEN, 1972.

Zavala, Silvio (ed.), *Ordenanzas del trabajo. Siglos XVI y XVII*, vol. I, México, CEHSMO, 1980.

Zavala, Silvio, y María Castelo (comps.), *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, vol. 6, CEHSMO, 1980.

Zinadim, *História dos Portugueses, no Malabar*, ed. David Lopes, Lisboa, Antígona [1579-1583], 1998.

Estudios

Adorno, Rolena, *Guaman Poma, Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, Texas University Press, 1988.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México, 1519-1810*, México, FCE, 1972.

———, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970.

Alberro, Solange, *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, México, CEMCA, 1988.

Alberro, Solange, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Armand Colin / EEHESS, 1992.

———, *El Águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE / El Colegio de México, 1999.

Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Alencastro, Luiz Felipe de, *O trato dos viventes, Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

Allen, Paul C., *Philip III and the Pax hispánica, 1598-1621*, New Haven, Yale University Press, 2000.

Altman, Ida, *Transatlantic Ties in the Spanish Empire: Brihuega, Spain and Puebla, Mexico, 1560-1620*. Stanford, Stanford University Press, 2000.

Alvariño, Antonio Álvarez-Ossorio, *Milán y el legado de Felipe II. Gobernadores y corte provincial en la Lombardía de los Austrias*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

Alves, Jorge M. dos Santos (ed.), *Portugal e a China*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000.

Alves, Jorge M. dos Santos, y Pierre-Yves Manguin, *O* Roteiro das cousas do Achem *de João Ribeiro Gaio: Um olhar português sobre o Norte de Samatra em finais do século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1977.

Araújo, Horácio Peixoto de, *Os jesuítas no império da China. O primeiro século (1582-1680)*, Macao, Instituto Português do Oriente, 2000.

Arigas y Cuerva, Manuel, *La primera imprenta en Filipinas*, Manila, Germania, 1910.

Artola, Miguel, *La monarquía de España*, Madrid, Alianza, 1999.

Bailey, Gauvin Alexander, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

Bennassar, Bartolomé y Lucile, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI-XVII siècles*, París, Perrin, 1989.

Bénat Tachot, Louise, "El Nuevo Mundo visto desde Valladolid y Sevilla, 1542-1552", en Clara García y Manuel Ramos Medina, *Ciudades mestizas. Actas del 3er. Congreso Internacional Mediadores Culturales*, México, Condumex, 2001, pp. 15-354.

Bénat Tachot, Louise, "La navigación hispánica en el Atlántico: aspectos laborales y técnicos (siglos XVI-XVII)", en Eduardo Franca Paiva y Carla

Maria Junho Anastasia (eds.), *O trabalho mestiço. Maneiras de pensar e formas de viver, séculos XVI a XIX*, Belo Horizonte, Anablume, Universidade Federal de Minas Gerais, 2002, pp. 79-97.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, tomo I: *De la découverte à la conquête*, París, Fayard, 1991. [Hay traducción al español: *Historia del Nuevo Mundo, I: Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea 1492-1550*, tr. de María Antonia Neira Bigorra, México, FCE, 2005.]

———, tomo II, *Les métissages*, París, Fayard, 1993, tr. de María Antonia Neira Bigorra, México, FCE, 2005.

Berry, Mary Elizabeth, *Hideyoshi*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Bethencourt, Francisco, y Kiti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, 2 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

Beuchot, Mauricio, *La real universidad de México. Estudios y textos, II: Filósofos dominicanos novohispanos (entre sus colegios y la universidad)*, México, UNAM, 1987.

Boxer, Charles Ralph, *Portuguese Society in the Tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*, Madison y Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1965.

———, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Lisboa, Carcanet, 1993 (1ª edición: Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1967).

———, *Women in Iberian Expansion overseas, 1415-1815*, Nueva York, Oxford University Press, 1975.

———, *O grande Navio de Amacau*, Macao, Fundação Oriente, 1989.

Bouza Alvarez, Fernando, *Portugal no tempo dos Felipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*, Lisboa, Cosmos, 2000.

Brading, David A., *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. [Hay traducción al español: *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla: 1492-1867*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 2003.]

Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 3 vols., París, Armand Colin. [Hay traducción al español: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., trad. de Mario Monteforde Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, México, FCE, 2002-2005.]

Brook, Timothy, *The Confusions of Pleasure. Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1998.

Brotton, Jerry, *Trading Territories. Mapping the Early Modern World*, Londres, Reaktion Books, 1997.

Buarque de Holanda, Sérgio, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Bustamante García, Jesús, "La empresa naturalista de Felipe II y la primera expedición científica en suelo americano: la creación del modelo expedicionario renacentista", en José Martínez Millán (ed.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la monarquía católica*, Madrid, Parteluz, 1998, pp. 39-59.

Canabrava, Alice Piffer, *O comércio português no Rio da Prata (1580-1640)*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1984.

Castelnau, Charlotte de, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, París, Centre Culturel Calouste Gulkekian, 2000.

Chacón Torres, Mario, *Arte virreinal en Potosí*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1973.

Chaunu, Pierre, *L'expansion européenne du XIIIe au XVe siècle*, París, PUF (Nouvelle Clio, 26), 1969. [Hay traducción al español: *La expansión europea. siglo XIII a XV*, trad. de Ana María Mayench, Barcelona, Labor, 1972.]

———, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, París, PUF (Nouvelle Clio, 26bis), 1969. [Hay traducción al español: *Conquista y explotación de los nuevos mundos, siglo XVI*, Barcelona, Labor, 1973.]

Chocano Mena, Magdalena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en el México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

Coates, Timothy J., *Degredados e orfãs: colonização dirigida pela coroa no império português. 1550-1755*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

Crosby, Alfred W., *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Curto, Diogo Ramada, *O discurso político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa, Projecto Universidade Alberta, 1988.

Dias, J. S. da Silva, *Camões no Portugal do Quinhentos*, Lisboa, Instituto de Cultura e Lingua Portuguesa (Biblioteca Breve), 1988.

———, *Do mundo antigo aos novos mundos. Humanismo, classicismo e notícias dos descobrimentos em Évora (1516-1624)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1988.

Dias, J. S. da Silva, *El arte en la corte de los arquiduques Alberto de Austria e Isabel Clara Eugenia. Un reino imaginado, (1598-1633)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.

Elías de Tejada, Francisco, *Napoli spagnola. Le decadi imperiali*, Nápoles, Controcorrente, 2002, vol 2.

Elison, Georges, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1988.

Elisonas, J. S. A., "An Itinerary to the Terrestrial Paradise. Early Reports on Japan and a Contemporary Exegesis", en *Itinerario*, vol. 20, núm. 3, 1996, pp. 25-68.

Elliott, John H., *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1986.

Ernst, Germana, *Tommaso Campanella*, Bari, Laterza, 2002.

Fargo, Claire (ed.), *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America, 1450-1650*, Londres y New Haven, Yale University Press, 1995.

Feitler, Bruno, *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil*, Lovaina, Leuven University Press, 2003.

Fernández Albaladejo, Pablo, *Fragmentos de monarquía*, Madrid, Alianza, 1993.

Foster, George M., *La herencia de la conquista. La herencia española de América*, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1962.

Freedberg, David, *The Eye of the Lynx. Galileo, His Friends and the Beginnings of Modern Natural History*, Chicago, Chicago University Press, 2002.

Galasso, Giuseppe, *Alla periferia dell'impero. Il regno de Napoli nel periodo spagnolo. Secoli xvi-xvii*, Turín, Einaudi, 1994.

Gállego, Julián, *Visión y símbolos en la pintura española del siglo de Oro*, Madrid, Cátedra, 1987.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo xvi*, ed. Agustín Millares Carlo, México, FCE [1886], 1981.

Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa, 1971.

Gerbi, Antonello, *Il mito del Perú*, Milán, Franco Angeli, 1991.

Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

———, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, México, UNAM, 1992.

Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1580,* Stanford, Stanford University Press, 1964.

Goffman, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

González Sánchez, Carlos Alberto, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001.

Gouveia, Andrade de, *Garcia d'Orta e Amato Lusitano na ciencia do seu tempo,* Lisboa, Biblioteca Breve, 1985.

Graziano, Frank, *The Millennial New World,* Nueva York, Oxford University Press, 1999.

Griffin, Clive, *Los Cromberger, la historia de una imprenta del siglo XVI, en Sevilla y México,* Madrid, Cultura Hispánica, 1991.

Gruzinski, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVII-XVIII siècle,* París, Gallimard, 1988. [Hay traducción al español: *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y colonización en el México español, siglos XVI-XVIII,* trad. Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 2001.]

———, *La guerre des images: de Christophe Colomb à Blade Runner, 1492-2019,* París, Fayard, 1990. [Hay traducción al español: *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019),* trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1990.]

———, *La pensée métisse,* París, Fayard, 1999. [Hay traducción al español: *El pensamiento mestizo,* trad. por Enrique Folch González, Barcelona, Paidós, 2000.]

———, "La ciudad mestiza y los mestizajes de la vida intelectual: el caso de la ciudad de México, 1560-1640", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (eds.), *Ciudades mestizas. Actas del 3er Congreso Internacional Mediadores Culturales,* México, Condumex, 2001, pp. 201-220.

Hall, John Whitney, Nagahara Keiji y Kozo Yamamura, *Japan before Tokugawa, Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650,* Princeton, Princeton University Press, 1981.

Hampe Martínez, Teodoro (ed.), *La tradición clásica en el Perú virreinal,* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.

Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Empire,* Cambridge, Harvard University Press, 2002. [Hay traducción al español: *Imperio,* trad. Alicia Bixio, Barcelona, Paidós, 2005.]

Heikamp, Detlef, *Mexico and the Medici*, Florencia, Edam, 1972.

Held, David, Anthony Mc Grew *et al.*, *Global Transformations*, Cambridge, Politics, Economics and Culture, Polity Press y Stanford University Press, 1999.

Hermann, Jacqueline, *No reino do desejado. A construção do sebastianismo em Portugal. Séculos xvi e xvii*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Hernando Sánchez, Carlos José, *Castilla y Nápoles en el siglo xvi. El virrey Pedro de Toledo*, Madrid, Junta de Castilla y León, 1996.

Hickman, Money L., *et al.*, *Japan's Golden Age Momoyama*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1996.

Hoberman, Louisa Schell, y Susan Migden Socolow, *Cities and Societies in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986.

Horta, José da Silva, "A representação do africano na literatura de viagens do Senegal a Serra Leoa (1453-1508)", en *Mare Liberum*, núm. 2, 1991, pp. 209-339.

———, "Evidence for a Luso-African Identity in 'portuguese', Accounts on 'Guinea of Cape Verde' (Sixteenth-Seventeenth centuries)", *History in Africa*, núm. 27, 2000, pp. 99-130.

Israel, Jonathan I., *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Jameson, Fredric, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke, Duke University Press, 1991. [Hay traducción al español: *Teoría de la posmodernidad*, trad. Celia Montolío Nicholson y Ramón del Castillo, Madrid, Trotta, 2001.]

Jardine, Lisa, y Jerry Brotton, *Global Interests. Renaissance Art between East and West*, Londres, Reaktion Books, 2000.

Jeanneret, Michel J., *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Génova, Macula, 1998.

Klein, Herbet S., *La esclavitud africana en América latina y el Caribe*, Madrid, Alianza, 1986.

Klor de Alva, Jorge, *et al.*, *The Works of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, 1988.

Lach, Donald F., *Asia in the Eyes of Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1997.

León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México, UNAM / El Colegio Nacional, 1999.

Leonard, Irving A., *Los libros del conquistador,* México, FCE, 1996.

Leite, Serafim, *Artes e oficios dos jesuitas no Brasil (1549-1760),* Río de Janeiro, Brotéria, 1953.

Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth to Eighteenth Centuries,* Stanford, Stanford University Press, 1992.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* México, UNAM, 1980, vol. 2.

Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana 1750-1860, México, Banamex / Conaculta, 2001.

Loureiro, Rui Manuel, "A China de Fernão Mendes Pinto, entre a realidade e a imaginacão", en Antonio Vasconcelos de Saldanha y Jorge Manuel dos Santos Alves, *Estudos de história do relacionamento luso-chines. Século XVI-XX,* Lisboa, Instituto Português do Oriente, 1996, pp. 137-177.

———, "Livros e bibliotecas européias no Oriente (século XVI)", en *Revista de Cultura,* XXXII (Macao), 1997, pp. 19-34.

———, *A biblioteca de Diogo do Couto,* Macao, Instituto Cultural de Macau, 1998.

———, "Leitura de Diogo do Couto: apontamentos sobre as fontes das *Décadas da Asia*", en *Revista de Cultura,* XXXII (Macao), 1999, pp. 71-107.

Lugli, Adalgisa, *Naturalia et mirabilia, Les cabinets de curiosités en Europe,* París, Adam Biro, 1998.

Madeira Santos, Catarina, *"Goa é a chave de toda a India". Perfil político da capital do Estado da India (1505-1570),* Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

Manrique, Jorge Alberto, *Una visión del arte y de la historia,* México, UNAM, 2000-2001, vol. 3.

Martin, Norman F., *Los vagabundos en la Nueva España,* México, Jus, 1957.

Martínez Shaw, Carlos (ed.), *El Pacífico español de Magallanes a Malaspina,* Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1988.

Martínez Terán, Teresa, *Los Antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI,* Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

Mateus Ventura, Maria da Garça A., *Negreiros portugueses na rota das Indias de Castela (1541-1557),* Lisboa, Colibri, 1999.

Mathew, K. S., *Indo-Portuguese Trade and the Fuggers of Germany,* Nueva Delhi, Manoar, 1997.

Maza, Francisco de la, *El pintor Martín de Vos en México*, México, UNAM, 1971.

Maza, Francisco de la, *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de Nueva España*, México, UNAM, 1991.

McIntoch, Gregory C., *The Piri Reis Map of 1513*, Atenas, Londres, The University of Georgia Press, 2000.

Medina, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, tomo II (1601-1684), México, UNAM, 1989.

Mello, Alez Fiuza de, *Marx e a globalizacão*, São Paulo, Jinkings Editores, 1999.

Mello e Souza, Laura de, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987. [Hay traducción al español: *El diablo en la tierra de Santa Cruz*, Madrid, Alianza, 1993.]

Menengus, Margarita (ed.), *Saber y poder en México. Siglos XVI al XX*, México, UNAM - Miguel Ángel Porrúa, 1997.

Milhou, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1983.

Mignolo, Walter D., *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Mira Caballos, Esteban, *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*, Madrid, Iberoamericana, 2000.

Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1980.

Mousnier, Roland, *L'assassinat d'Henri IV, 14 mai 1610*, París, Gallimard, col. Trente Journées qui ont fait la France, 1964.

Mungello, D. E., *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulú, University of Hawaï Press, 1994.

———, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999.

Musi, Aurelio, *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, Nápoles, Guida, 1989.

———, *L'Italia del viceré. Integrazione e resistenza nel sistema imperiale spagnolo*, Avagliane, Cava de'Tirreni, 2000.

Napoli e Filippo II. La nascita della società moderna nel secondo Cinquecento, Nápoles, Gaetano Macchiaroli Editore, 1998.

Novinsky, Anita, y Maria Luiza Tucci Carneiro (eds.) *Inquisição. Ensaios sobre mentalidades, heresias e arte*, São Paulo, EDUSP, 1992.

Nelson, John, "Myths, Missions and Mistrust: The Fate of Christianity in 16th and 17th Century Japan", *History and Anthropology*, vol. 13, núm. 2, junio de 2002, pp. 93-112.

Obregón, Luis G., *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana*, México, Navarro, 1952.

Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990.

Otte, Enrique, *Letters and People of the Spanish Indies. The Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Pagden, Anthony, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1990.

———, *Lords of the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c.1500-c.1800*, New Haven, Yale University Press, 1995.

———, *Peoples and Empires. A Short History of European Migration, Exploration and Conquest from Greece to the Present*, Nueva York, The Modern Library, 2001.

Pardo Tomás, José, *Ciencia y censura. La inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 1991.

Parker, Geoffrey, *Felipe II*, Madrid, Alianza, 1991.

———, *The World is not enough. The Grand Strategy of Philip II*, New Haven, Yale University Press, 1998; en español: *La gran estrategia de Felipe II*, Alianza, Madrid, 1998.

Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

Pieroni, Geraldo, *Os excluidos do reino. A inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colonia*, Brasilia, Editores Universales de Brasilia, 2000.

Pinelli, Antonio, *La bella maniera. Artisti del Cinquecento tra regola e licenza*, Turín, Einaudi, 1993.

Pomper, Philip, Richard H. Elphick y Richard T. Vann (eds.), *World History. Ideologies, Structures, and Identities*, Londres, Blackwell, 1998.

Poole, Stafford, *Pedro Moya de Contreras, Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1987.

Prieto, Carlos, *El océano Pacífico: navegantes españoles del siglo XVI*, Madrid, Alianza, 1975.

Prosperi, Adriano, *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa, Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1999.

Proust, Jacques, *L'Europe au prisme du Japon*, París, Albin Michel, 1997.

Proust, Jacques, *La supercherie dévoilée. Une réfutation du catholicisme au Japon au XVIIe siècle*, París, Chandeigne, 1998.

Rafael, Vicente L., *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1988.

Rao, Nayarana V., D. Shulman y Sanjay Subrahmanyam, *Symbols of Substance: Court and State in Nayaka period of Tamilnadu*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

Ricci, Giovanni, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bolonia, Il Mulino, 2002.

Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, París, Fayard, 2003.

Rodríguez de la Flor, Fernando, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Forma, 1995.

———, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Rodríguez Sala, María Luisa (ed.), *El eclipse de Luna. Misión científica de Felipe II en Nueva España*, Huelva, Biblioteca Montaniana, Universidad de Huelva, 1998.

Rojas Garcidueñas, José, *Bernardo de Balbuena. La vida y la obra*, México, UNAM, 1982.

Roscioni, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turín, Einaudi, 2001.

Rose, Sonia V., "El primer rey que te falta: honras fúnebres a Carlos V en la ciudad de los Reyes", en A. Molinié-Bertrand y Jean-Paul Duviols, *Charles Quint et la monarchie universelle*, París, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 215-238.

Rubiés, Joan-Paul, *Travel and Ethnology in the Renaissance, South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Ruíz Gomar, Rogelio, *El pintor Luis Juárez y su obra*, México, UNAM, 1987.

Russell-Wood, A. J. R., *Um mundo em movimento. Os portugueses na Africa, Asia e América (1415-1808)*, Algés, Difel, 1998.

Russo, Alessandra, "El renacimiento vegetal. Árboles de Jessé entre el Viejo Mundo y el Nuevo", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, núm. 73, 1998, pp. 5-39.

———, "Plumes of Sacrifice: Transformations in Sixteenth Century Mexican feather art", *Res*, 42, otoño de 2002, pp. 226-250.

Salazar-Soler, Carmen, "Construyendo teorías: saber de los Antiguos y saber indígena en el Perú de los siglos XVI y XVII", en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski, *Pasar as fronteiras, II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais, século XV a XVIII*, Lagos, Centro Gil Eanes, 1999, pp. 147-179.

Sallmann, Jean-Michel, *Géopolitique du XVIe siècle, 1498-1618, Nouvelle Histoire des relations internationales*, 1, París, Editions du Seuil, 2003.

Saragoça, Lucinda, *Da "Feliz Lusitania" aos confins da Amazonia, 1615-1662*, Lisboa, Santarém, Cosmos, 2000.

Seed, Patricia, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Schäfer, Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Su historia y organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, Sevilla, Imp. M. Carmona, 1935, vol. 2.

Schaub, Jean-Frédéric, *Portugal na Monarquia hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001.

Serrão, Vitor, *A pintura protobarroca em Portugal 1612-1557. O triunfo do naturalismo e do tenebrismo*, Lisboa, Colibri, 2000.

Sloterdijk, Peter, *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, París, Christian Bonrgois, 2000. [*Eurotaoismus, Zur Kritik der politischen Kinetik*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1989.]

Socolow, Susan Migden, *The Women of Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Somolinos D'Ardois, Germán, "Médicos y libros en el primer siglo de la Colonia", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, tomo XVIII, núm. 1-4, 1967, pp. 99-137.

Stols, Eddy, y Rudi Bleys (eds.), *Flandre et Amérique latine, 500 ans de confrontation et de métissage*, Amberes, Fonds Mercator, 1993.

Subrahmanyam, Sanjay, "A matter of alignment: Mughal Gujarat and the Iberian World in the transition of 1580-1581", en *Mare liberum*, Lisboa, julio de 1995, núm. 5, pp. 461-479.

———, "Connected Histories: Notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia", en Victor Lieberman (ed.), *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to C. 1830*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, pp. 289-315.

———, *Vasco da Gama*, Nueva Delhi, Cambridge University Press, 1997.

———, *L'Empire portugais d'Asie, 1500-1700*, París, Maisonneuve et Larose, 1999.

Sullivan, Michael, *The Meeting of Eastern and Western Art*, Los Ángeles, University of California Press, 1989.

Thomaz, Luis Filipe F. R., *De Ceuta a Timor*, Algés, Difel, 1998.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

Vainfas, Ronaldo, *A heresia dos Indios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Valdés Lakowsky, Vera, *De las minas al mar. Historia de la plata mexicana en Asia: 1565-1834*, México, FCE, 1987.

Valladares, Rafael, *La rebelión de Portugal, 1640-1680. Guerra, conflicto y poderes en la monarquía hispánica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

———, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación*, Lovaina, Leuven University Press, 2001.

Vasconcelos de Saldanha, António, y Jorge Manuel dos Santos Alves, *Estudos de história do relacionamento luso-chinês. Séculos XVI-XX*, Lisboa, Instituto Portugês do Oriente, 1996.

Vásquez Cuesta, Pilar, *A lingua e a cultura portuguesa no tempo dos Felipes*, Lisboa, Publicações Europa-América, Mem Martin, 1988.

———, *Portugueses no descobrimento e conquista da Hispano-América. Viagens e expedições (1491-1557)*, Lisboa, Colibri, 2000.

Victoria, José Guadalupe, *Baltasar de Echave Orio en su tiempo*, México, UNAM, 1994.

———, *Pintura y sociedad en Nueva España. Siglo XVI*, México, UNAM, 1986.

Vigil, Ralph H., *Alonso de Zorita, Royal Judge and Christian Humanist, 1512-1585*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1987.

Viterbo, Sousa, *Trabalhos náuticos dos Portugueses. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988.

———, *Diccionario histórico e documental dos architectos, engenheiros e constructores portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1922.

Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*; París, Gallimard, 1971.

———, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, París, Le Seuil, 2001.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System*, Nueva York, Academic Press, 1974.

———, *The Modern World-System II*, Nueva York, Academic Press, 1980.

Zandvliet, Kies, *et al.*, *The Dutch Encounter with Asia, 1600-1950*, Amsterdam, Waanders Publishers Zwolle, Rijksmuseum, 2002.

Zavala, Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, México, tomo V, El Colegio de México / El Colegio Nacional, 1990.

Zerón, Carlos Alberto, "Pombeiros e tangomaus, intermediarios do tráfico de escravos na Africa", en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (eds.), *Passar as fronteiras. II Colóquio internacional sobre mediadores culturais. Séculos xv a xviii*, Lagos, Centro de Estudios Gil Eanes, 1999, pp. 15-38.

Zupanov, Ines G., *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*, Nueva Delhi, Oxford India Paperbacks, 1999.

ÍNDICE DE NOMBRES